

FACULTE DES LETTRES DE L'UNIVERSITE DE PARIS

LA
PSYCHOLOGIE DE LA RELIGION
DANS
L'AMÉRIQUE D'AUJOURD'HUI

THÈSE

PRÉSENTÉE POUR LE DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

WILLIAM JOSEPH MORGAN, M. A.
(Columbia University)

Professeur de Philosophie au Collège de Washburn (États-Unis)

PARIS
IMPRIMERIE DE LA FACULTÉ DE MÉDECINE
JOUVE & C^{ie}, ÉDITEURS
15, RUE RACINE, 15

1928

THÈSE
POUR
LE DOCTORAT



Digitized by the Internet Archive
in 2026

FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

LA
PSYCHOLOGIE DE LA RELIGION
DANS
L'AMÉRIQUE D'AUJOURD'HUI

THÈSE

PRÉSENTÉE POUR LE DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

WILLIAM JOSEPH MORGAN, M. A.

(Columbia University)

Professeur de Philosophie au Collège de Washburn (États-Unis)

PARIS
IMPRIMERIE DE LA FACULTÉ DE MÉDECINE
JOUVE & C^{ie}, ÉDITEURS
15, RUE RACINE, 15

—
1928

*

17005

La Faculté n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans les thèses ; ces opinions doivent être considérées comme propres à leurs auteurs.



A M. HENRI DELACROIX

Professeur de Psychologie
et Doyen de la Faculté des Lettres à la Sorbonne

INTRODUCTION

La psychologie religieuse, telle qu'elle existe aujourd'hui en Amérique, a tiré sa substance de développements qui s'étendent sur une période d'environ vingt-cinq ans. La présente thèse a pour but de présenter, en les soumettant à un examen critique, les principales conclusions d'un certain nombre d'éminents psychologues de la religion, en Amérique, dont les œuvres ont paru entre les années 1889 et 1925. Pour l'étudiant européen la valeur d'un pareil travail consistera dans le caractère de la contribution que les penseurs américains ont apportée à cette nouvelle branche de la psychologie. Peu de personnes au courant des faits seront portées à mettre en question le jugement du Professeur E. L. Schaub de Northwestern University E. U. A., qui, sur ce point, a écrit ce qui suit : « Quand il s'agit de psychologie religieuse on peut exposer une histoire assez suivie, même en se limitant à son développement en Amérique. Certes, des influences venant d'autres pays se sont fait sentir, mais celles-ci n'ont été ni aussi nombreuses ni aussi importantes que dans la plupart des autres domaines de la science ; et par

rapport aux facteurs indigènes elles ont été relativement faibles. Dans la psychologie de la religion, les savants américains furent les pionniers, et ils sont toujours restés à l'avant-garde du progrès. » (*Journal of Religion*, mars 1926, p. 115).

En montrant les influences des autres pays, les savants américains prendront plaisir à reconnaître une dette particulière envers les savants français. Dans les ouvrages américains sur la psychologie religieuse les références constantes aux articles et livres des écrivains français indiquent l'étendue de cette dette. Nous rappellerons les noms de Sabatier, Boutroux, Flournoy, Delacroix et Janet pour la valeur durable de leur contribution respective.

Tenter de résumer les œuvres des savants, comme nous l'avons essayé dans cette thèse, comporte certains dangers. Toutefois, nous espérons qu'aucun auteur n'a été mal interprété de façon grave. Les fréquents renvois aux textes originaux doivent suffire à sauvegarder les opinions des auteurs en ce qui touche à leurs idées originales ou essentielles.

Nous caressons l'espoir que cette thèse se révélera de quelque valeur pour les étudiants en psychologie des Universités françaises qui, par la force des circonstances, ne peuvent pas toujours être à même de consulter, de première main, les œuvres des psychologues américains de la religion.

LA PSYCHOLOGIE DE LA RELIGION

DANS
L'AMÉRIQUE D'AUJOURD'HUI

CHAPITRE PREMIER

LE TRAVAIL PRÉLIMINAIRE par STARBUCK et JAMES

La préface à *The Psychology of Religion* de Starbuck, a été écrite par W. James en 1899 (1). James n'attachait pas, tout d'abord, une très grande importance à la méthode par questionnaire circulaire proposée par Starbuck, mais les résultats de l'enquête changèrent complètement son attitude. Il parle de l'œuvre de son ami comme d'une contribution importante. Le philosophe de Harvard comprit que les travaux de Starbuck auraient une influence directe et favorable sur la querelle perpétuelle entre la Science et la Religion. Par exemple, l'interprétation de la conversion comme une crise psychologique parfaitement normale concilie avec succès les deux opinions opposées qui la considéraient, l'une comme un

1. Starbuck E. D., *The Psychology of Religion*, 1901.

trouble pathologique absolument pernicieux, l'autre comme un événement totalement surnaturel. Le livre de Starbuck fut le développement de deux articles parus dans *American Journal of Psychology*, en 1897. Les titres de ces articles étaient : « Une étude de la Conversion » et « Quelques aspects du développement religieux ». Le livre est un produit de la méthode par questionnaire et les autobiographies religieuses ainsi obtenues sont analysées par rapport aux éléments communs et aux traits distinctifs. Trente-deux tableaux et quatorze courbes et diagrammes servent à mettre en évidence les conclusions de l'auteur. Il a utilisé les résultats normaux pour démontrer la présence de lois naturelles et d'un développement régulier dans les phénomènes religieux. Selon Starbuck « la psychologie de la religion a pour objet d'appliquer les méthodes positives de la science à l'analyse et à l'explication des faits du domaine de la conscience religieuse de façon à déterminer les lois qui la caractérisent et commandent son développement » (1).

Il indique les rapports de la psychologie religieuse avec la sociologie, l'histoire, la psychologie expérimentale, la théologie et la philosophie de la religion. Il exprime l'espoir que la nouvelle discipline contribuera à une plus grande sagesse en matière d'éducation religieuse et servira en même temps « à élever suffisamment la religion au-

1. *Ibid.*, p. 6.

dessus du domaine du sentiment pour la rendre accessible à l'intelligence de sorte qu'il devienne progressivement passible d'en apprécier la vérité et d'en discerner les éléments essentiels » (1).

Pour la plupart, les études de Starbuck se limitèrent aux Protestants Américains. Par rapport à l'âge de la conversion, il a examiné 1.265 cas (254 femmes et 1.011 hommes). Il montre que la conversion est un phénomène particulier à l'adolescence, se produisant le plus souvent entre 13 et 16 ans pour les filles et à 17 ans chez les garçons. Il met en évidence le rôle prééminent que joue la peur parmi les motifs de la conversion, fait qui dérive naturellement de la place prépondérante, attribuée à la mort et au châtement futur dans la Théologie protestante. Les motifs ont une tendance à s'ordonner par séries selon l'âge ; ceux de la race et de l'instinct apparaissant en général plus tôt par opposition à ceux d'ordre social et moral. Dans la phase précédant la conversion, les filles sont déterminées surtout par le sentiment, les garçons plus souvent par l'intelligence et la volonté. Les conversions renouvelées sont indiquées comme plus intenses chez les garçons et les conversions non renouvelées comme affectant davantage la sensibilité chez les filles. L'auteur montre que le sens du péché, plus ou moins présent dans tous les cas, a, en partie, ses racines

1. *Ibid.*, p. 17.

dans certaines conditions organiques de tempérament.

Les deux types de conversion, notés par Starbuck, sont considérés par lui comme une évasion du péché et une illumination spirituelle. Parfois le premier type comporte une transgression réelle et objective tandis que le second type semble révéler un sentiment d'imperfection. Starbuck conclut en disant : « Notre discussion paraît aboutir à ceci : il y a deux aspects essentiels de conversion : celui dans lequel se trouvent oubli et soumission, accompagné d'un sentiment d'harmonie avec Dieu ; et celui dans lequel la vie nouvelle éclate spontanément comme le recul naturel devant le sentiment du péché ou comme le résultat d'un acte antérieur de la volonté dans sa lutte vers le juste » (1).

La conversion apporte une exaltation de la conscience personnelle suivie par la phase de l'abnégation personnelle, inspirée de façon altruiste. Le changement est considéré comme mystérieux, participant toutefois au mystère qui entoure un événement naturel, par exemple la rupture d'une habitude. Starbuck affirme que, « bien qu'ils soient inexplicables, les cas de conversion sont des manifestations de développements naturels. Nous les acceptons comme des lois naturelles parce que nous les voyons à l'œuvre

1. *Ibid.*, p. 100.

ça et là et partout dans la vie psychique » (1).

Ces conclusions ne sont pas du tout dépourvues de caractère dramatique pour la pensée religieuse de l'Amérique pendant les premières décades du xx^e siècle. L'auteur développe ensuite les conséquences sociologiques et physiologiques de son point de vue. Il voit dans la conversion, la coïncidence logique de l'adolescence avec son élargissement de l'idée sociale. Du point de vue physique, « la formation rapide de nouvelles relations nerveuses dans la première période de l'adolescence est peut-être la cause de l'inquiétude physiologique et de la détresse mentale qui s'intensifient jusqu'à devenir ce que nous avons appelé le sentiment de l'imperfection qui précède la conversion. L'esprit devient un ferment d'idées informes de même que le cerveau est un mélange de parties faiblement organisées. La souffrance et la douleur de la période de la conviction indiquent le potentiel élevé de l'énergie nerveuse qui ne trouve pas d'issue à son expression ; en d'autres termes c'est une destruction de l'activité mentale... Le cerveau tient sans doute de l'hérédité certains éléments constitutifs et certaines énergies latentes qui développent prématurément leur activité fonctionnelle. Le sentiment du péché est le signe de leur effort de fonctionnement et montre que la brute est en travail pour devenir un

1. *Ibid.*, p. 143.

homme » (1). Physiologiquement la conversion est un effet nécessaire d'une certaine « rupture de conscience » qui aboutit à une division du moi. Le soulagement consécutif à la conversion est analogue à la réaction qui suit la libération de la peur et de la répression. En étudiant les aspects anormaux de la conversion, Starbuck en trouve le principe explicatif dans le fait pathologique d'un développement normal libéré de ses entraves et porté à l'extrême. Il condamne l'émotivité et la surexcitation dans les crises de renouvellement religieux.

La deuxième partie de *The Psychology of Religion* est consacrée aux « Traits de développement religieux ne comportant pas de conversion ». Comme précédemment, l'objet principal de ses investigations porte sur les autobiographies de Protestants résidant en Amérique. Il utilise aussi les mémoires publiés tirés des vies de Harriet Martineau, Mary Livermore, Frances Power Cobbe, George Eliot, Tolstoï, Carlyle, Frédérick Robertson, Charles Kingsley et Gœthe.

Les questions étudiées sont groupées sous huit chefs généraux et comprennent des sujets tels que : les habitudes religieuses de l'enfance, les influences du milieu pour le bien et le mal, les sensations de la jeunesse, la formation des croyances et des habitudes, les périodes de doute

1. *Ibid.*, p. 152,

et les phases du développement spirituel. Starbuck affirme que le trait le plus marqué de la religion chez l'enfant est la crédulité aidée par le sentiment des rapports de l'enfant avec le monde surnaturel. Il constate que les filles sont plus imaginatives et plus sensibles aux stimulants religieux. Les idées du bien et du mal germent de bonne heure et deviennent de puissants facteurs dans la religion enfantine. Ainsi se trouve contredite la notion courante de la formation tardive de la conscience. A la fin, l'auteur déclare que la religion est « nettement extérieure à l'enfant plutôt que quelque chose ayant une signification intime » (1).

Les phénomènes de la sensibilité religieuse de l'enfance sont intimement mêlés au développement des faits de la vie physique et mentale. Le flux et le reflux de la vie émotionnelle de l'adolescent correspondent aux périodes d'activité et d'indifférence religieuse. Starbuck écrit : « Les personnes ayant eu une longue expérience dans leurs rapports avec la jeunesse ont souvent remarqué qu'il y a des périodes où les efforts de culture religieuse sont presque vains... Quel est le régime qui convient à un adolescent pendant ces périodes ?... Nous pouvons dire avec un certain degré de certitude que l'indifférence spirituelle qui se montre à la surface est peut-être une indi-

1. *Ibid.*, p. 194.

cation que les forces de la vie s'étendent dans d'autres directions » (1).

Les épreuves d'agitation et d'astreinte morale chez les adolescents sont accompagnées par un sentiment d'inachèvement et d'imperfection qui est souvent étroitement allié au sentiment du péché. Il y a aussi l'idée fixe, la dépression et l'introspection morbide qui fréquemment affectent les doutes en les aggravant. Friction ressentie contre les objets extérieurs et lutte contre les passions physiques, telles sont les caractéristiques de cet état. A la source de ces trois sortes de phénomènes : la conversion, le réveil spontané, l'agitation et l'astreinte, il y a les réadaptations physiologiques et psychiques qui accompagnent la transformation de l'enfant en homme ou en femme. Le réveil spontané, l'agitation et l'astreinte sont peut-être les types les plus purs et les plus caractéristiques des phénomènes moraux de l'adolescence. Comme nous l'avons vu, la conversion, sous son aspect le plus caractéristique est identique au réveil spontané tel que nous l'avons trouvé dans le type de la soi-disant croissance graduelle. Les faits essentiels de l'adolescence, notamment le réveil spontané, le trouble et l'astreinte se sont fixés en une croyance ferme ; le résultat est la conversion. La question de savoir si une personne sera éprouvée par la conviction ou par l'agitation et l'astreinte dépend,

1. *Ibid.*, p. 212.

en partie du moins, de certaines causes congénitales et physiologiques qui déterminent le caractère de la réaction personnelle contre le milieu » (1). Il faut voir la complète signification de l'adolescence dans l'idée que toute instabilité, toute anxiété ou incertitude est une des voies de la nature pour produire un être humain accompli. La période de reconstruction marque la fin de la « fermentation juvénile ». Pour Starbuck, la marche générale de la croissance religieuse passe de la foi enfantine, à travers le doute, la réaction et l'indifférence, à un attachement ferme à la religion.

Les questions relatives à l'accomplissement de la foi adulte occupent plusieurs chapitres dans la seconde moitié de *The Psychology of Religion*. La croissance sans transitions définies, les croyances religieuses, les sentiments et l'idéal d'une vie supérieure sont étudiés d'après la méthode suivie jusqu'ici. Le volume se termine par une discussion sur les données de la psychologie de la religion applicables à l'éducation religieuse. La contribution de Starbuck au domaine de la psychologie religieuse a été de très grande valeur et de haute importance, non seulement en elle-même, mais du point de vue de l'inspiration qu'elle a fournie à d'autres travailleurs. Un recul de vingt-cinq ans met en un relief très net l'importance de l'effort de ce pionnier. La valeur intrinsèque que peuvent

1. *Ibid.*, p. 224.

avoir quelques-unes de ses conclusions spécifiques pour la psychologie contemporaine est une question secondaire. L'idée d'une méthode empirique et la déduction de principes généraux tirés des faits religieux assemblés, établissent la force et le caractère singulier de ce volume bienvenu. L'un des premiers jugements critiques sur *The Psychology of Religion* révèle une qualité prophétique. « Il y a là, dans le patient rassemblement et l'examen scrupuleux des faits subjectifs de la vie religieuse, le fondement d'un nouveau domaine de la connaissance qui trouvera sa place dans la science psychologique et portera des fruits pratiques en matière d'éducation religieuse et en théologie. » Depuis la publication de son premier livre, Starbuck a produit de nombreux articles de valeur dans son domaine préféré.

The Varieties of Religions Experience, par William James, furent le sujet des Lectures Gifford à Edimbourg pour l'année 1901-1902. Ce professeur bien doué non seulement se trouva à la hauteur de sa tâche, mais du même coup enrichit d'un livre remarquable la littérature psychologique de l'Amérique. Parmi les éléments constitutifs de la belle aptitude qu'il apportait à son entreprise, se trouvaient : des influences héréditaires favorables, un large esprit catholique et des études fécondes en physiologie, psychologie et philosophie. Il fait un large usage des œuvres de piété et d'autobiographies religieuses.

Dans sa préface, il parle de son choix des manifestations extrêmes du sentiment religieux. Dans sa discussion des rapports de la religion avec la neurologie, il annonce comme sa pierre de touche pour la valeur d'une croyance « l'effet d'ensemble qu'elle produit ». Dans l'appréciation des faits religieux il pense que « les fruits et non les racines » doivent être l'objet de notre intérêt. Incidemment, on peut ajouter que James conserve cette attitude pragmatique avec fermeté à travers toute son œuvre. Il espère avoir anéanti pour toujours le « bourdonnement tapageur d'origine morbide » créé par le courant du matérialisme médical.

Ici se présente un passage si caractéristique de James qu'il mérite d'être cité. Il écrit : « Quand nous parlons avec dédain des « imaginations fiévreuses » ce n'est, certes, pas la fièvre en elle-même qui est la raison de notre mépris. Autant que nous le sachions, il se pourrait que 103 Fahrenheit fût une température beaucoup plus favorable à la germination et à l'épanouissement de la vérité que les 97 ou 98 degrés de la chaleur ordinaire du sang » (1). Il sent l'importance de l'étude de certaines questions pathologiques à cause de la lumière que l'état anormal de l'esprit jette sur son état normal. C'est pourquoi il prend l'ensemble des matériaux juxtaposés, morbides

1. James, William, *The Varieties of Religious Experience*, p. 15.

et sains, et procède aux comparaisons appropriées.

James connaît parfaitement les difficultés qui accompagnent toute tentative de définir la religion. Il considère la religion personnelle comme essentielle, plus fondamentale que la théologie ou que l'observance du rituel de l'Eglise. Il demande à ses lecteurs d'accepter le mot religion dans le sens où il se propose de l'employer au cours de ses leçons, c'est-à-dire comme exprimant « les sentiments, les actes, et les expériences individuelles des hommes dans leur solitude, dans la mesure où ils se reconnaissent en rapport avec le divin, quel que soit le sens qu'ils donnent à ce mot » (1). La religion ajoute à la vie un charme que rien autre ne peut fournir ni par la raison ni par la logique. C'est une espèce de bonheur dans « l'absolu et l'éternel » dont l'équivalent ne peut être trouvé nulle part ailleurs. La nature de l'univers exige adaptation, sacrifice et soumission. L'incroyant, au mieux, s'abstient de gémir par conviction rationnelle devant la nécessité, mais l'âme religieuse épouse réellement le difficile, en demandant parfois davantage, pour accroître le bonheur. Ainsi la religion rend facile et favorable ce qui, dans tous les cas est nécessaire.

Les tendances anti-intellectuelles de James sont manifestes dans son chapitre sur « La Réa-

1. *Ibid.*, p. 31.

lité de l'Invisible ». Par exemple on ne peut pas nier la force des « intuitions muettes ». Le rationalisme doué de loquacité est naturellement plus impressionnant, mais les assentiments et négations de la vie subconsciente sont, au fond, d'une qualité bien supérieure. L'intelligence suit le sentier de l'instinct. Le sentiment inexprimé de la réalité détermine la force de nos affirmations intellectuelles. Ici, « notre croyance instinctive est toujours ce qui construit le système original de vérité et notre philosophie exprimée verbalement n'est que sa brillante traduction en formules » (1).

Les arguments critiques sont proclamés impuissants contre les types d'expérience religieuse que James vise à mettre en relief dans les cas choisis pour ses études. Le croyant en Dieu prend conscience de Sa présence d'une manière qui n'admet pas de réponse. Les attitudes précises suscitées par les objets religieux sont déterminées par l'humeur caractéristique du sujet. Les moroses et les optimistes se révèlent en face des images de la réalité apparaissant devant leurs yeux. L'examen de la disposition d'esprit optimiste forme le sujet des deux conférences sur « La Religion de l'Etat d'esprit Sain ».

Certains types d'esprits montrent, de génération en génération, des tempéraments « portés vers la bonne humeur » et ils répugnent à considérer les

1. *Ibid.*, p. 74.

aspects plutôt sombres et sinistres de l'univers. Les philosophes païens étaient avertis des maux du monde, mais ils n'avaient pas la conscience du péché au sens Chrétien. De temps en temps les Chrétiens ont montré le type-né de l'état de conscience se développant dans la vie religieuse sans phases morbides ni crises émotionnelles. Tandis que le Catholicisme a généralement fourni un plan supérieur pour ces personnalités, on les a parfois trouvées dans les rangs des Protestants, spécialement parmi ceux qui ont renié les préceptes sévères de la Théologie orthodoxe. Walt. Whitman est cité comme une espèce de prophète laïque pour la restauration d'une religion de la joie. Pour James toutefois, son optimisme est un peu trop conscient de soi-même et défiant pour mériter l'adhésion entière. La santé spirituelle, dans l'usage que fait James de cette expression, est la « tendance à regarder toutes choses en les reconnaissant comme bonnes » (1). Il y a des manières volontaires et involontaires d'être en état de santé spirituelle. L'adoption et la culture d'une attitude optimiste envers la vie sont facilitées par les propensions naturelles chez les êtres humains à préférer les interprétations favorables des événements aux défavorables.

Du mouvement de la cure spirituelle en Amérique (ayant comme représentants : Horatio W. Dresser, Henry Wood, Horace Thurston et

1. *Ibid.*, p. 87.

R.W. Trine) James a tiré des exemples démonstratifs pour illustrer son exposition de la santé spirituelle telle qu'elle est conçue dans ces cultes, lesquels méritent largement d'être étudiés par les personnes qui donnent leurs soins aux corps et aux âmes des hommes. Les disciples de la cure spirituelle ont fréquemment recours à une terminologie chrétienne, mais leurs idées des doctrines particulières diffèrent beaucoup des enseignements conventionnels de l'Eglise ; la chute de l'homme, par exemple, étant parmi les doctrines rejetées. L'auteur ajoute : « Leur notion de la nature supérieure de l'homme est à peine moins divergente, étant nettement panthéistique. Dans la philosophie de la cure de l'esprit, le spirituel dans l'homme apparaît comme en partie conscient, mais principalement subconscient ; et par sa partie subconsciente nous sommes déjà unis au Divin sans aucun miracle de la grâce ni brusque création d'un nouvel homme interne. Comme cette vue est exprimée de façon diverse par différents écrivains, nous trouvons en elle des traces de mysticisme chrétien, d'idéalisme sentimental, de vedantisme et de la psychologie moderne du moi subliminal (1).

James passe en revue un certain nombre de cas dans lesquels les faits ont été fournis directement par des convertis de la cure spirituelle. Il pense que la psychologie qui s'en dégage a des

1. *Ibid.*, p. 100.

contreparties dans les idées luthérienne et wesleyenne de la justification et de la grâce libre. Cependant la régénération est indépendante d'un sentiment du péché. Cet évangile de bonheur et de santé a gagné de nombreux adhérents de groupes d'individus non touchés par les églises chrétiennes. En discutant l'authenticité des cures, James est porté à donner une haute valeur au témoignage individuel relatif à la cure. Il évite une appréciation d'ensemble du mouvement et dresse une métaphysique pour la circonstance. Son point de vue est franchement pluraliste. Nos vérifications habituelles sont en accord avec des systèmes d'idées que nos esprits ont formés. Mais pourquoi, demande-t-il, « au nom du bon sens, avons-nous besoin d'affirmer que, seul, un de ces systèmes d'idées peut être vrai ? Le résultat évident de notre expérience totale est que le monde peut être manœuvré d'après de nombreux systèmes d'idées et c'est ainsi qu'il est manœuvré par différents hommes, et chaque fois, il donne quelque espèce particulière de profits... La religion, sous forme de la cure d'esprit donne à quelques-uns de nous la sérénité, l'équilibre moral, le bonheur et prévient certaines formes de maladies aussi bien que la science, ou même mieux chez une certaine classe d'individus. Dès lors il est évident que la science et la religion sont toutes deux des clés de bon aloi pour ouvrir la maison de trésor du monde à celui qui peut

utiliser l'une ou l'autre de façon pratique... Et, après tout, pourquoi le monde ne serait-il pas assez complexe pour se composer de nombreuses sphères de la réalité qui se pénètrent mutuellement ? » (1).

Il y a une variété des attitudes dans le pessimisme ; et pourtant, d'âge en âge, ce sont les mêmes protestations qui s'expriment par la voix des philosophes, des poètes et des prophètes. Ces protestations demandent à être classées. Il y a une ligne de séparation entre elles.

De même que l'optimiste enthousiaste nie l'existence même du mal, le sujet mélancolique est incapable de découvrir aucun bien. L'âme est malade. Dans le cas de Tolstoï, la lumière avait quitté les cieux et le souffle du monde était froid. L'histoire de la guérison de Tolstoï est un récit attachant, traité par James à un dernier point. Pour celui qui est en état de santé spirituelle, l'état de l'âme malade est morbide et repoussant. La santé spirituelle, en revanche, devient chose creuse pour ceux qui ont sondé les profondeurs de la dépression intellectuelle et corporelle. Il ne faut pas oublier que les craintes mélancoliques et les obsessions rongeantes appartiennent à la réalité. Il y a des moments où les raffinements de la philosophie et les postulats de l'optimisme sont comme des pierres offertes en guise de pain. Dans un système religieux visant à être complet,

il faut accorder une place à la mort, au chagrin, à la douleur. C'est à ce point que les systèmes séculaires de l'optimisme sont défailants. Le Bouddhisme et le Christianisme « sont essentiellement des religions de délivrance : l'homme doit mourir à une vie irréelle avant de pouvoir naître à la vie réelle » (1). Maintenant sont exposées les conditions psychologiques de la vie nouvelle.

Il se peut que la nécessité d'une renaissance spirituelle trouve sa base dans une « discordance ou hétérogénéité dans le tempérament naturel du sujet » (2). Les luttes religieuses de Saint-Paul, de Saint-Augustin et de Bunyan, dans leur aspiration à l'unité morale et à l'illumination divine, mettent très bien le principe en évidence. Quant à la conversion de Saint-Augustin (*Confessions*, livre VIII, chap. V, VII, XI abrégé) « il ne pourrait pas y avoir de description plus parfaite de la volonté partagée quand les tendances supérieures manquent justement de cette acuité suprême, de ce degré d'intensité explosive, de cette vertu dynamogénique (pour employer l'argot des physiologistes) qui leur permet de briser leurs entraves, de faire effectivement irruption dans la vie et d'étouffer pour toujours les penchants inférieurs » (3). Le processus psychologique du changement, brusque ou graduel, peut avoir

1. *Ibid.*, p. 165.

2. *Ibid.*, p. 167.

3. *Ibid.*, p. 173.

un résultat négatif aussi bien que positif ; la transition étant parfois de la foi au doute, de telle conception du monde à telle autre. Ces conversions à rebours (pour employer la formule si adéquate forgée par Starbuck) mettent en évidence le même principe général, c'est-à-dire « la fermeté, la stabilité et l'équilibre succédant à une période de trouble, de dépression et d'inconstance » (1). La guérison de Tolstoï fut un exemple du type graduel de réhabilitation spirituelle. Il s'arrêta à cette idée que les directives de son genre de vie avaient été en défaut ; en embrassant la vie des paysans, il trouva Dieu et la paix. Pourtant, comme celle de Bunyan, sa santé spirituelle ne fut jamais de l'espèce la plus robuste ; ses épreuves antérieures d'esprit et de cœur avaient laissé des empreintes indélébiles. La conversion est un mouvement des idées religieuses du domaine périphérique vers le point central de la conscience. Nous avons « des sentiments morts, des idées mortes et des croyances refroidies tandis qu'il y en a d'ardentes et de vivantes ; et quand l'un de « ces sentiments éteints, l'une de ces idées ou de ces croyances mortes devient ardent et vivant en nous, toute chose doit se regrouper à l'entour » (2). Parfois, il se peut que tout contenu théologique soit entièrement absent, comme par exemple dans le cas de John B. Gough,

1. *Ibid.*, p. 176.

2. *Ibid.*, p. 197.

citée par Leuba (1), James étudie l'analyse de la conversion par Starbuck. Il remet la soumission en évidence comme le tournant décisif dans la vie religieuse. Le développement intérieur du Christianisme à travers ses diverses phases historiques a tourné autour de l'idée de l'aide spirituelle immédiate éprouvée par l'individu dans sa détresse et n'ayant aucun besoin absolu d'appareil doctrinal ni de machinerie propice. Quant à la source intérieure ou extérieure du secours obtenu, c'est une question de psychologie. (Pour un excellent exemple de conversion à rebours, voir *Portrait of the Artist as a Young Man* par James Joyce).

Les conversions sont expliquées comme des processus automatiques et celles de la variété brusque sont attribuées à l'activité du moi subliminal. Ce même moi est la source des mouvements exubérants qui transforment si miraculeusement et si glorieusement la personnalité du converti ; quelquefois, réellement avec la rapidité d'un coup de foudre. Etant données les principales caractéristiques des individus, le type de leur conversion peut facilement être prédit. Le processus impliqué est tout à fait secondaire par rapport aux valeurs morales atteintes. Les changements réalisés montrent une tendance à rester permanents. On peut faire des objections à l'expli-

1. Leuba J. H., *Am. Journal of Psychology*, VII, 309.

cation naturelle de la conversion par le fait que les forces supérieures peuvent trouver accès par la voie subliminale. Portant sa discussion sur la Sainteté, James relève la série de ses caractéristiques les plus évidentes. Ascétisme, force d'âme pureté et charité, telles sont quelques-unes des manifestations extérieures de l'état intime de piété. L'égalité d'âme, la docilité et la paix supplantent la tension, le sentiment de responsabilité personnelle et d'anxiété de l'ancienne vie non renouvelée par la grâce. Les vies des saints nous étonnent par les manifestations extravagantes de leur bonté. Mais la bonté ne peut-elle pas être d'une espèce moins convulsive et le bon sens commun son juge ? Très certainement, dit James, et il ajoute que le portrait du saint par Nietzsche comme un malade sophistiqué n'est pas impossible à comprendre. Cependant les héros spirituels « se montrent et il n'y a plus de doute ; chacun perçoit leur force et leur taille. Leur sens du mystère des choses, leur passion, leur bonté rayonnent autour d'eux et agrandissent leurs traits en les adoucissant. Ils sont comme des portraits avec un fond et une auréole et, placés à côté d'eux, les hommes forts de ce monde paraissent aussi secs que des bâtons, aussi durs et grossiers que des briques ou des blocs de pierres... Après tout... notre épreuve de la religion par le sens commun et la méthode empirique, la laisse en possession de sa place dominante dans l'histoire. Au point

de vue économique, le groupe des vertus de la sainteté est indispensable à la bonne marche du monde. Les grands saints sont des réussites instantanées ; les petits sont, pour le moins, des hérauts et des messagers et ils peuvent être aussi des levains d'un meilleur ordre du monde » (1). Mais il ne suffit pas d'établir l'utilité de la religion, il faut en étudier la vérité.

La façon particulière par laquelle les personnes religieuses ont souvent fait profession de voir la vérité est connue sous le nom de mysticisme. Il y a quatre signes distinctifs qui nous autorisent à considérer un état spirituel comme mystique, à savoir : ineffabilité, qualité noïétique, courte durée et passivité. Les états mystiques sont inspirés de différentes manières, quelquefois par le moyen des anesthésiques. Le transport est incommunicable. L'état de conscience mystique n'est pas susceptible de description exacte. Les images sensorielles peuvent être présentes ou absentes. Le genre de vérité communiquée est varié, mais les révélations théologiques et métaphysiques sont considérées comme les plus importantes. Incidemment, James constate que les églises protestantes ont été d'une négligence notoire dans l'encouragement du mysticisme. L'affirmation scientifique attribuant à ces états un fondement physiologique « ne nous dit rien sur la valeur de

1. James, *ibid.*, p. 376-377

l'état de la connaissance de l'état de conscience qu'elle suggère » (1). La question essentielle demeure : « Les états mystiques établissent-ils la vérité de ces affections théologiques dans lesquelles la vie sainte a ses racines ? (2). » La réponse se divise en trois parties : 1^o Les états mystiques font autorité pour la personne qui les éprouve ; 2^o Il n'y a aucune autorité inhérente à la révélation qui puisse imposer à un individu au dehors une acceptation non critique de la vérité révélée ; 3^o Les expériences mystiques montrent que l'autorité de la conscience rationnelle n'est qu'une variété de la conscience. James continue : « Si la preuve mystique qui arrive à un homme prouve une vérité suivant laquelle il puisse vivre, quel mandat avons-nous au nom de la majorité pour lui ordonner de vivre d'une autre manière (3) ? » Le supernaturalisme et l'optimisme engendrés par les états mystiques peuvent fournir quelques-unes des vues les plus justes sur le sens de la vie.

La partie concernant le Sacrifice, la Confession et la Prière manque de vigueur et d'originalité en comparaison avec d'autres chapitres du livre de James. Dans sa discussion finale, l'auteur a recours à la philosophie pour essayer de répondre à certaines questions soulevées dans son étude de la religion du point de vue psychologi-

1. *Ibid.*, p. 443.

2. *Ibid.*, p. 415.

3. *Ibid.*, p. 423.

que. On voit ici, sous forme latente, les éléments du pragmatisme développés plus tard dans ses écrits. Il recherche l'intellectualisme en religion et constate son absence. La somme de ses conclusions sur la religion, examinée du point de vue psychologique, comprend les affirmations suivantes : 1^o Quant à sa signification, notre monde visible dépend d'un monde plus spirituel ; 2^o Etablir des relations avec ce règne supérieur, telle est la fin de l'homme ; 3^o La prière ou la communion intérieure sont un moyen tendant à cette fin. Il se trouve que la religion comporte deux caractéristiques : d'abord « un nouveau stimulant qui s'ajoute à la vie comme un don et prend la forme soit d'un enchantement lyrique, soit d'un appel au sérieux et à l'héroïsme. En second lieu, une certitude de sécurité avec une disposition pacifique et une prépondérance des tendances affectueuses sur les autres » (1). Abstraction faite des dieux guerriers et des croyances contradictoires, toutes les religions bien développées tendent à donner satisfaction au sentiment qu'il y a quelque chose de mauvais en nous, par la promesse de la rédemption.

The Varieties of Religious Experience est une œuvre justement célèbre. Pour des ouvrages d'égale portée et de même qualité dans la psychologie américaine, il faudrait se reporter aux mémorables *Principles of Psychology* de James

1. *Ibid.*, p. 485-486.

lui-même et aux importants volumes de Stanley Hall sur *Adolescence*. Quelques-unes des lacunes de l'œuvre de James n'ont pas échappé à son observation personnelle. En fait, il n'était pas le dernier à les mentionner de temps en temps à ses savants auditeurs. Par exemple, il fait allusion aux « documents palpitants » présentés comme objets d'étude et il a conscience de la réaction négative que cette partie de ses faits doit produire sur les esprits les plus rationnels. Toutefois son assertion que les états aigus du sentiment religieux ont une valeur spéciale par suite de la lumière qu'ils jettent sur les aspects plus normaux de l'activité religieuse, est une affirmation que l'on peut contester. Tandis que cette thèse est probablement vraie dans le domaine de la pathologie mentale, les caractères religieux présentés par James sont, dans de nombreux exemples, si différents des femmes et des hommes qui, d'ordinaire, font profession de piété, que l'on perd le sentiment de tout rapport entre ceux-là et ceux-ci. Il faut se rappeler aussi que tous les penseurs ne sont pas aussi empressés que l'était James à établir d'autres ordres de conscience, aussi quelques-unes de ses preuves données dans ce sens n'offrent-elles pas un bien grand intérêt (1). On peut faire la

1. L'intérêt pris par James à établir des preuves d'autres ordres d'existence et le vif intérêt qu'il portait aux personnes prétendant avoir des révélations directes du surnaturel ne

même critique à sa défense pragmatique de la religion. Le crédit accordé aux justifications de la foi ou de la croyance à une volonté surnaturelle prend corps ou disparaît selon les dispositions du siècle et la valeur attribuée à la religion dans l'économie morale. Quant au caractère des faits cités par James, les psychologues modernes ne peuvent pas expédier les traits pathologiques des cas en question avec la brièveté du philosophe de Harvard. Son attitude n'en est que plus ouverte à la critique quand nous rappelons l'extrême hospitalité dont il fait preuve pour les idées et rêveries qui sont teintées, sinon même fortement colorées d'un caractère anormal. Au contraire de James, les psychologues de nos jours portent un très grand intérêt à l'étude des causes génératrices des croyances et des épreuves humaines. Ils veulent que les historiens et les sociologues considèrent les résultats de l'action. Les justifications religieuses plutôt que les états de sentiment religieux attirent l'étudiant moderne en religion. L'influence de Freud est difficile à éviter

doit pas être considéré comme prouvant qu'il partageait les épreuves de ses sujets dans sa propre vie religieuse. Au sujet de cette étude on peut trouver une précieuse source d'information dans un questionnaire que James a rempli en 1903 d'après la suggestion du professeur J. B. Pratt de Williams College Etats-Unis. On peut trouver le questionnaire dans les lettres de William James (éditées par son fils), vol. III, p. 212. Ceux qui étudieront ce document trouveront que les sentiments de James ressemblent beaucoup plus aux réactions d'un philosophe qu'aux visions et aux ravissements d'un mystique.

même quand on a le désir de lui échapper. Les saints de James se reposent de leurs efforts et de leurs épreuves. Il n'est pas improbable que les saints de demain soient façonnés sur un modèle différent. Et même il se peut qu'une moralité scientifique ne soit pas le plus impossible des rêves. A l'avenir, ce qui manquera à la vie droite quant aux éléments de spiritualisme héroïque pourra être compensé par une sagesse supérieure et l'introduction de plus de justice parmi les hommes.

CHAPITRE II

LES THÉORIES SOCIALES DE L'ÉVOLUTION RELIGIEUSE TELLES QU'ELLES SONT EXPO- SÉES par AMES et COE

Ames traite les phénomènes religieux du point de vue de la psychologie fonctionnelle (1). Il conçoit l'esprit comme un instrument d'ajustement. La conscience est une réponse à des besoins urgents de l'organisme. La volonté apparaît dans l'instinct et l'habitude ; sa nature intime est une activité dirigée vers des fins. Le processus mental naît quand l'activité est arrêtée ou quand de nouveaux problèmes se présentent. La conscience grandit depuis le tout jeune âge jusqu'à la maturité et tire son contenu spécifique de l'expérience. La conscience religieuse n'est pas une exception à cette règle. La psychologie fonctionnelle a des rapports avec la biologie et la philosophie ; ces dernières sont tout spécialement significatives. Ils ont dans l'éthique une branche de la psychologie, vouée à l'étude de la volonté. L'esthétique et la logique sont également démontrables comme aspects d'un procédé psychologique. Il interprète

1. Ames E. S., *The Psychology of Religious Experience*, 1910.

de même la métaphysique et la science du savoir ou épistémologie. La psychologie religieuse est la science qui conditionne les branches variées de la théologie. Même la philosophie de la religion sur ces cimes les plus élevées ne dépasse pas les principes de la psychologie. « La psychologie moderne affirme l'unité fondamentale de la vie mentale. La psychologie religieuse n'est que l'application des principes de la science psychologique à l'expérience religieuse. Elle ne se limite pas à certains phénomènes tels que l'émotion ou le fonctionnement de « facultés » ou instincts particuliers, mais tente d'avoir une action vitale sur la totalité de la nature humaine en tant qu'inclue dans la religion et sur chaque degré de l'évolution religieuse (1). » Les formes premières de la religion et les systèmes historiques de pensée religieuse nécessitent une investigation psychologique pour avoir une compréhension convenable des impulsions fondamentales et des modèles permanent d'intérêt.

Les sources essentielles d'intérêt de l'individu et de la société sont les fonctions de nutrition et de reproduction, la nourriture et le sexe. L'homme prend les rôles d'action et d'agression ; les fonctions maternelles de la femme amènent des genres d'habitudes plus sédentaires. Les dangers et besoins communs introduisent chez l'homme le sentiment social. Les rites sont la dramatisation

1. *Id.*, p. 27.

des actes élémentaires de la chasse et du campement. Les animaux qui fournissent les principaux moyens d'existence deviennent le centre des pratiques religieuses. Les nourritures fondamentales inspirent une observance rituelle. Il n'y a pas de divinités du riz où le riz n'existe pas. Donc la religion « sous sa forme première est un reflet des intérêts essentiels d'un groupe à travers des symboles et des cérémonies sociales dont la base sont les actes attachés à ces mêmes intérêts. Actes et symboles varient nécessairement avec le milieu et le peuple mais partout ils sont conditionnés par des facteurs » (1).

La rigueur de la coutume est un trait de la vie primitive en général. « Tabou » est le côté négatif de la coutume. Des analyses récentes et pénétrantes de la psychologie primitive tendent à établir l'irrationalité de la coutume et sa forte résistance au changement. La douleur et le malheur modifient la conduite. Les façons d'agir qui amènent un soulagement ou une satisfaction sont prises comme indications que le choix est bon. Les actes qui intéressent le plus hautement la société sont l'obtention et la distribution de la nourriture, la naissance des enfants, l'initiation au mariage précoce, la guerre et la mort. Ces faits essentiels doivent être scrupuleusement gardés de toute innovation; de là l'utilité du tabou.

Les fautes par action ou par omission regardées comme nuisibles à la communauté sont considérées comme défendues par les dieux. La magie a un caractère social dans les cérémonies religieuses ; comme la magie individuelle, elle a pour but de dominer les forces qui influent sur l'existence humaine. « Les occasions des cérémonies, écrit Ames, sont précisément ces crises aiguës qui mettent les intérêts les plus vitaux de la tribu dans la tension la plus forte... Les rites qui naissent dans ces crises ont quelque chose de cette tension et en même temps la dissipent. Ils ne sont pas un leurre pour la foi, ils n'ont pas de sens symbolique lointain. Ils ont une action réelle » (1).

Contrairement à ce que conjecturait l'ancienne psychologie rationnelle, l'homme primitif n'a pas d'abord découvert sa propre âme pour la projeter ensuite dans les objets qui l'entouraient. Sa conception des choses en tant que vivantes a dû naître par certaines expériences qui lui ont révélé des objets comme facteurs d'énergie dans des situations spéciales. La conclusion explique la multiplicité des esprits et leur caractère passager parmi les sauvages. La distinction entre la matière et l'esprit n'existe pas. Il est probable que les groupes primitifs ne conçoivent pas le surnaturel ni ne reconnaissent d'être spirituels. « Un esprit est un objet, une sensation ou une image qui frappent

vivement l'attention » (1). La religion s'édifie autour d'esprits devenus centres de l'organisation sociale (2). Selon Ames : « Si l'on prend la conscience sociale là dans ses traits les plus profonds et les mieux établis comme l'essence véritable de la religion, on obtient un principe qui montre quels esprits sont importants pour la religion et aussi quelles expressions de respect sont authentiquement religieuses. On admet naturellement que la conscience sociale et son expression adéquate dans les cérémonies et les codes de conduite sont affaires de degré, mais ceci tend seulement à prouver l'avantage qu'il y a à identifier la religion avec ces phénomènes sociaux » (3). C'est par une longue évolution que les dieux deviennent objectifs et que leurs caractères sont moralisés et cette évolution est intimement unie aux événe-

1. *Id.*, p. 106.

2. The following quotation from Prof. Joseph astrow's review of Levy-Bruhl's *How Natives Think* (translation by Lillian A. Clare) is of interest in this connection. « What Levy Bruhl makes clear is that the primitive mind is quite a different type of psychic instrument ; it is in the pre-logical stage, and is differently orientated toward the world of things and spirits. It works in a different medium and milieu. It is not so much that it lacks what we possess in our mental heritage as that its animus is differently directed, differently inspired, differently interested. We work with concepts : the pre-logical stage of the concept Levy-Bruhl calls ' collective representation '... not a good term but not easy to improve upon. Its essential characteristics are that it arises and derives its force from the collective social life, and that it has deep emotional source and sway ». *New-York Nation*, vol., 123, n° 3199 (1926).

3. *Id.*, p. 110.

ments et vicissitudes de l'histoire de la tribu. A leur tour le totem, l'ancêtre héroïque et les divinités choisies et socialement évoluées fortifient la conscience sociale.

Le sacrifice est un acte pratique exécuté soit pour apaiser la faim soit pour obtenir des fins de puissance. Nous avons des preuves que chez certaines tribus primitives le totem était mangé ; quand le totem devenait difficile à trouver il devenait tabou. On peut difficilement exagérer l'importance de la quête de la nourriture dans la vie sauvage. L'acquisition et la distribution de la nourriture est une entreprise socialisée. Le Dieu ou esprit réside dans la nourriture et c'est le dieu lui-même qui est sacrifié. Les ennemis sont mangés dans un dessein semblable, c'est-à-dire afin d'absorber leur force et leurs dons magiques.

Les offrandes placées sur les autels ou laissées en des lieux consacrés ne sont pas des dons dans l'acception ordinaire du mot, mais plutôt des moyens de s'assurer l'identité avec l'objet sacré. La mise à mort des victimes est plus ou moins un incident occasionnel donc le sens originaire du sang est moins important qu'on ne le supposait jusqu'ici. L'idée d'offrir des victimes aux dieux est une évolution ultérieure. Le seul et unique péché connu dans les temps primitifs était la violation de la coutume ; le sacrifice servait à prévenir les conséquences dangereuses d'une conduite irrégulière. « La réelle valeur du sacrifice,

conclut Ames, réside dans le pouvoir qu'il a de consolider la vie sociale du groupement. Ce drame mimé si suggestif créait un état émotionnel intense, dont l'élément central était chez les participants un sentiment d'identité l'un avec l'autre, avec leurs ancêtres et avec les êtres mystérieux qui étaient mangés pendant le festin ou qu'on se procurait par toute autre manière » (1).

La prière n'est pas une preuve de la qualité intellectuelle des religions primitives. La parole est un acte spontané, automatique et n'a point pour base le sens de la personnalité. Les rapports oraux avec les objets sacrés sont indépendants de la reconnaissance de leur nature inhérente. Les exemples abondent sur le caractère exclamatif et descriptif de la prière. Elle accompagne ordinairement quelque autre cérémonie religieuse. Les mots sont estimés pour leurs propriétés magiques. La prière, même parmi les groupements les plus avancés en civilisation, est éminemment utilitaire.

Les racines de la religion sont implantées dans la conscience sociale. Les valeurs individuelles et sociales ne se différencient pas d'abord, la religion primitive étant affaire de la tribu. Les changements de l'ordre social s'enregistrent dans la vie religieuse. Le peuple hébreu offre un exemple excellent d'évolution religieuse. Au pre-

1. *Ibid.*, p. 133.

mier stade de son histoire, il regarde les objets de la nature comme sacrés. Durant la période nomade le mouton est élevé comme animal totem. Plus tard le gros bétail remplace le mouton en importance et le taureau devient le symbole de Yahweh. Le conflit entre les hommes anciennement installés dans le pays et les nouveaux arrivants est à la base de la lutte pour élever Yahweh au-dessus des Baalim ou dieux indigènes de la région. Avec l'unification d'une conscience nationale, Yahweh subit une métamorphose ; il n'est plus un dieu-taureau mais un monarque oriental. Pourtant les antiques symboles animaliers persistent longtemps encore. Le culte de Baal étant regardé comme une souillure, on tente d'authentifier le culte de Yahweh comme ayant appartenu aux temps anciens. Néanmoins le Baalisme est une force durable nullement éteinte un siècle après David. La morale des prophètes est un rappel à une vie plus simple. C'est une lutte des mœurs du désert contre celles de la ville.

Dans les écritures sacrées, les cosmographies plus anciennes sont refondues avec Yahweh comme figure centrale. Des calamités subséquentes portent à rendre la foi plus intérieure et plus spirituelle. Yahweh est regardé comme une personne accessible à ses serviteurs vertueux. Sous Ezekiel les espoirs matériels et les conceptions ecclésiastiques de la religion dominant. C'est sous le second Isaïe que la conception de Yahweh

comme un dieu exclusif et universel prend forme. Les royaumes du siècle peuvent s'élever et s'écrouler, lui reste seigneur de la terre. Israël est choisi pour révéler le vrai dieu aux autres peuples. Yahweh est indifférent aux observances extérieures, mais il exige le culte dans l'âme. Son dernier royaume sera spirituel, réservé aux humbles et aux purs. Telle est l'origine des idées qui sont à la base de la prédication de Jésus. Au sein du Christianisme, déclare Ames « l'évolution de la religion a continué et continue encore sous le poids des influences sociales en conflit, par la formation d'institutions et de partis et au moyen du grand éveil démocratique et social et de la naissance de l'esprit de recherche scientifique. Ces agents ont créé de nouveaux types de conscience sociale qui font subir des changements aux conceptions de la personnalité, humaine et divine, et l'antique aspiration vers une justice sociale plus adéquate est entretenue par de nouvelles prétentions... Vue sous ce jour, comme expression de la conscience sociale la plus profonde, la religion doit continuer à avancer dans l'avenir comme dans le passé en relation étroite avec la vie concrète de l'humanité » (1).

La psychologie américaine de la religion regarde le tout jeune enfant comme non religieux, non moral et sans personnalité. Plus tard l'enfant s'éveille quelque peu aux intérêts sociaux et idéaux

1. *Ibid.*, p. 1900

mais c'est seulement durant l'adolescence que la naissance d'une conscience religieuse devient manifeste. Les recherches de Starbuck, de Hall et de Coe placent la conversion entre la dixième et la vingt-cinquième année. Dans la liturgie des églises, les cérémonies de la confirmation correspondent aux rites initiatiques des peuples primitifs. En un certain sens, la religion peut être définie : « une irradiation de l'instinct de reproduction ». C'est en reconnaissant le sexe opposé que l'être jeune fait l'expérience de ce que la considération d'un autre individu, portée au point de sacrifice, a de sens profond. Il se prépare ainsi à l'appel des intérêts sociaux qui vont venir. La phraséologie de la famille a été adoptée par l'église. L'appel fait à une personne non convertie dans une assemblée de « revival » (réveil religieux) suggère la cour amoureuse de l'homme. Dans sa façon de traiter la conversion, Ames suit en général de près les conclusions de Starbuck et de James et il y ajoute peu de choses nouvelles.

La psychologie religieuse fournit à l'éducateur certains principes précieux. La nouvelle science réfute les vieilles théories de dépravation et de perversité appliquées à la nature enfantine. On ne saurait attribuer trop d'importance au côté intellectuel dans l'éducation de l'enfant. Il faut laisser ses émotions sortir de situations réelles. Il faut chercher la matière de son instruction

religieuse, en partie du moins, dans la vie de la communauté et mettre à la première place dans les programmes le raffinement des sentiments sociaux. Le contenu de l'instruction doit être adapté aux exigences spéciales des différents âges, on doit toujours se rappeler que la croissance humaine se fait par époques. L'adolescence est une période de foi et d'idéalisme. La croissance religieuse ne s'arrête pas nécessairement avec l'adolescence mais peut s'étendre jusqu'au milieu de la vie.

La religion devient un instrument de progrès quand les conditions de l'ordre social sont favorables. Quand par exemple les facteurs économiques causent un changement dans les coutumes traditionnelles on enregistre un progrès moral des symboles religieux. Quelquefois un prophète doué d'une profondeur de vue morale supérieure confèrera à la religion courante un nouveau sens pour une réforme sociale. « Si les formes de la religion organisées, devenues institutions semblent infertiles et impuissantes, il est probable qu'une religion plus réelle et vitale se trouvera dans d'autres mouvements sociaux qui ne sont pas définis comme tels (1). » Il sera difficile de maintenir à l'avenir la distinction entre la moralité et la religion. Malgré la tendance des prédicateurs protestants du passé de déprécier « la simple moralité », la vie morale a généralement

1. *Id.*, p. 283.

gardé son importance centrale pour la religion. La nature religieuse de l'homme n'est pas une chose à part ; elle n'est pas le produit d'un agencement unique en lui. Dans son développement très naturel et normal, elle n'est que l'expression et le jugement de ces rapports et valeurs d'idéalisme, inhérents à tout effort moral sérieux » (1). Les enquêtes scientifiques n'ont pas prouvé que le moi qui se contemple lui-même soit en aucune façon l'organe spécialisé de la religion. Des phases spéciales de la religion telles que la prière, le culte et le mysticisme doivent être étudiées en rapport avec la totalité de la conscience religieuse pour donner des résultats sur lesquels on puisse se fonder. La foi n'est pas particulièrement l'instrument de la religion. La foi religieuse se différencie simplement par ses fins particulières. Ames n'est pas pleinement d'accord avec Leuba sur la notion de foi en tant qu'émotion. « Les croyances basées sur la foi », pour employer les termes de Leuba, peuvent quelquefois être irrationnelles mais l'irrationalité n'est pas un ingrédient inévitable de la foi. L'essence de la prière consiste en désirs et contemplations qui empruntent leur contenu aux valeurs idéales courantes de la vie. « Ce qui est vrai de la prière est vrai des autres formes du culte. Toutes prennent leur place dans la sphère de l'activité téléologique. Toutes expriment des atti-

1. *Id.*, p. 291.

tudes à l'égard des opérations de la vie, et à l'égard des réalisations individuelles et sociales... Les formes symboliques du culte sont à l'origine les expressions libres et naturelles de l'expérience sociale concrète. Elles sont des formes d'art dans lesquelles l'humanité a enregistré ses valeurs spirituelles (1). »

Les idées viennent tard dans l'évolution humaine. Elles sont le symbole d'ajustements préalables de l'activité motrice. La pensée religieuse se modèle sur l'organisation politique et sociale de son temps. La pensée de Dieu quand elle est vitale s'accompagne d'élans qui varient beaucoup en portée. Ames est d'accord avec la découverte de Leuba : « Dieu n'est pas comme ni compris ; on fait grand usage de Lui et avec une indifférence admirable pour la logique quelquefois comme un fournisseur d'aliments, ou comme un soutien moral, parfois comme un ami ou comme un objet d'amour » (2). L'idée de l'expiation chrétienne toujours sujette à des déclarations nouvelles, est un exemple de la façon, dont les doctrines empruntent leur nature essentielle des concepts sociaux ou intellectuels de leur temps. En traitant de l'idée de Dieu, il n'est pas légitime de séparer les jugements de valeur des jugements de fait. Toute pensée a un dessein et

1. *Id.*, p. 301.

2. Leuba J. H., *Contents of the religious consciousness Monist*, vol. XI. p. 571.

l'idée de Dieu doit se concevoir téléologiquement. Les vérités de la religion chrétienne ne peuvent se prétendre fixes et définitives. Les doctrines sont « des hypothèses en travail, sujettes à une modification et à une revision constantes à la lumière d'une expérience et d'une réflexion ultérieures » (1). De même que l'on a attribué aux idées la valeur qu'elles se donnaient elles-mêmes, on a stimulé les sentiments religieux par une tension factice pour produire une exaltation émotionnelle. Ces mauvais usages de l'énergie doivent être déplorés du point de vue social. La tendance si souvent manifeste à représenter le sentiment comme l'élément primaire de l'expérience religieuse, ne doit pas rester sans restriction.

Une personne irreligieuse, telle que la définit Ames, est celle qui reste sans réponse aux objections et aux stimulants d'ordre social. Elle contraste avec le tempérament religieux dont les dons se mesurent par son dévouement et sa contribution aux idées de la société. La conscience sociale des dénominations religieuses est limitée dans sa perspective et ses méthodes. Elles doivent apprendre à participer plus pleinement et avec une connaissance et une efficacité scientifiques aux idéaux suprêmes de la race entière. En général, la religion doit se reconstruire "en

1. Ames, p. 320.

harmonie avec les grands idéaux démocratiques et scientifiques des temps modernes.

Coe a précédé Ames dans le champ de la psychologie religieuse, son premier livre *The Spiritual Life* ayant paru en 1900, suivi par *The Religion of a Mature Mind* en 1902. Il vient après Ames dans ce mémoire en raison d'un ouvrage plus récent : « *The Psychology of Religion* publié en 1916 (1). Etant donné que Ames et Coe ont tant d'idées communes, on s'efforcera dans l'analyse de Coe de souligner seulement les traits qui semblent les plus distinctifs.

Pour Coe l'œuvre religieuse est la plus importante dans la vie. Elle est digne de notre plus profonde étude. La psychologie religieuse n'est qu'un chapitre étendu de la psychologie générale. L'analyse psychologique des phénomènes religieux n'épuise pas le sujet ; il y a quelque chose de plus pour une conversion que le total des démarches qu'elle nécessite quand une vie meilleure est le résultat. Des difficultés spéciales d'interprétation accompagnent les faits religieux rassemblés par les différentes méthodes des psychologues. Les matériaux banals ou dénommés tels sont souvent dignes d'un nouvel examen pour l'observateur. Dans l'effort pour comprendre la religion, un point de vue fécond vaut mieux qu'une idée qui embrasse tout l'ensemble. On a accordé trop d'importance à la religion en tant que sentiment. Il

1. Coe D. A., *The Psychology of Religion*, 1916.

est plus facile de la réduire à des valeurs. Il y a bien des signes montrant « que toutes les valeurs demandent à s'organiser dans l'ensemble de la vie et que ceci a justement été l'affaire de la religion depuis le commencement » (1).

Les premiers programmes d'action dans les groupements primitifs sont basés sur l'instinct. Les cérémonies religieuses reconnaissent les éléments mystérieux inhérents aux actes et aux événements qui ont un sens de survivance pour la tribu. Mana est définie par Coe « la source de ce qui est important » (2). L'évolution de la religion depuis ses origines dans les coutumes et l'organisation sociale jusqu'à ses sommets les plus élevés est caractérisée par lui en ces termes : « Le repas en commun totémique fera place au sacrifice puis à l'absorption purement symbolique du Dieu. La cérémonie deviendra culte. L'ordre social qui soutient la cérémonie s'élargira en nation, église, humanité. L'idée sociale se raffinera et s'humanisera et sa portée s'élargira jusqu'à la conception d'un ordre du monde spirituel et moral, soit existant, soit à accomplir. Enfin, la convergence sociale des valeurs vitales, imposées ici par la coutume, émancipera en dernière instance l'individu du lien de la coutume et le conduira vers cette liberté intérieure qui fait plus qu'exécuter la loi » (3).

1. *Id.* 70, p.

2. *Id.*, p. 81.

3. *Id.*, p. 88.

Il faut libérer l'esprit de préconceptions philosophiques quand on cherche la genèse de l'idée de Dieu. Elle semble sortir de celle de Mana mais il y a là d'autres éléments, par exemple, les esprits que Coe définit : « des impulsions mal organisées de l'homme et qu'il objective ». Les dieux sont individualisés et l'on cherche à communier avec eux. Mana dénote un sens de la puissance mystérieuse, d'une force que l'on observe dans les fonctionnements de la nature, les agissements des animaux, les actions des hommes et la conduite des esprits. Une activité de ce genre tendrait à éveiller les émotions des personnes qui l'observent ; cette situation conduisant à un transfert d'émotion appelé en allemand : *Einfühlung*. Les choses acquièrent ainsi des qualités et l'attribution d'une personnalité serait une démarche aisée et naturelle pour l'esprit primitif. Coe soutient son raisonnement en se référant à l'expérience de W. James lors du grand tremblement de terre de Californie. Philosophant au milieu de la catastrophe, James écrit : « L'âme et un dessein ne furent jamais plus présents dans aucune action humaine et jamais aucune activité humaine n'a démontré de manière plus définitive qu'elle avait un agent vivant comme source et origine. Tous ceux que j'ai consulté sur ce point ont été d'accord sur ce caractère de leur expérience : Ce quelque chose exprimait une intention. Ce quelque chose était méchant. Ce quelque chose voulait

détruire. Ce quelque chose voulait manifester sa puissance, que sais-je encore. Quant à moi ce quelque chose voulait simplement montrer la pleine signification de son nom. Mais qu'était-ce : quelque chose ? Apparemment, pour quelques-uns, un vague démon ; pour moi une chose individualisée » (1). Les dieux ne sont pas facilement séparés des esprits. Les intérêts sociaux inférieurs sont confiés aux esprits les moins dignes de confiance. C'est l'individu non la communauté qui peut approcher de ces esprits. Ainsi la théorie qui veut que la magie soit une transaction privée entre un homme et un esprit est rendue rationnelle. Les dieux sont des réalités pour l'expérience quand elle est très vive... « Bref, la genèse de l'idée de Dieu est une conviction spontanée, non déduite, que ce qu'il y a de plus important pour nous importe réellement, c'est-à-dire, est respecté et fourni par la réalité dont nous dépendons. Pour l'homme primitif le monde des valeurs est le monde réel (2). »

Les bases de toutes les religions sont les mêmes ; les différences se développent sous l'effet du milieu et des circonstances. Quand on emploie le terme social il faut distinguer. Une foule religieuse est un corps social représentant une certaine fusion de sentiments et d'intérêts, mais si l'esprit du chef n'est pas social, la conduite de la foule y corres-

1. *Id.*, p. 100.

2. *Id.*, p. 106.

pondra. Le groupement sacerdotal est édifié sur l'autorité et ses observances deviennent des modèles-types. La communauté délibérante est plus libre, le sermon y prend une plus grande importance et l'on attache une plus haute valeur à l'expérience personnelle en religion. La lettre du credo devient secondaire. Tant que la religion est sociale, elle est une influence qui individualise. Le sacrifice et la capitulation du moi sont le prix que l'on paie pour de plus grands bienfaits accessibles, pense-t-on, par l'abnégation ascétique.

L'esprit subconscient n'est pas le monopole particulier de la religion. L'inspiration a beaucoup de parallèles dans le domaine séculier. Les résultats du subconscient ont été expliqués dans les diverses théories comme reproductions, dissociations et contributions originales. Coe penche davantage vers les deux premières suggestions bien qu'il ne soit pas sans sympathie pour la troisième supposition. Le moi grandit en se définissant lui-même par rapport à la nature et aux autres moi. En religion, la tendance a été d'interpréter la nature « dans le sens d'un autre moi ou d'autres moi. Nos relations avec la nature sont mieux comprises aujourd'hui et la psychologie menace, pour le moins, de donner le coup de grâce à toute l'idée de possession » (1). Les hypothèses faites sur des êtres ou des processus intermédiaires entre les moi individuels et la nature

1. *Id.*, p. 211.

sont sans valeur pour les intérêts d'une vie sociale améliorée.

La nature humaine n'est pas à l'état statique, comme les penseurs et critiques l'ont imaginé jusqu'ici. Il y a naturellement des structures qui se continuent dans l'évolution humaine, mais les changements fonctionnels ne doivent pas être ignorés. Les desseins entrent en conflit avec les impulsions. « La nature humaine n'est pas seulement un courant qui s'écoule en raison de la loi de la pesanteur ; elle a aussi la propriété particulière de résister à son propre courant et de le diriger dans un autre sens (1). » C'est à l'expérience religieuse qu'appartient par excellence le changement de la table des valeurs. Des prophètes sont lapidés et plus tard portés aux nues. Le terme de péché est relatif et a parfois une application très limitée. La conception du péché devient plus intime à mesure que la religion s'approfondit en discernement spirituel. Des arrangements individuels avec Dieu ne sont plus suffisants. Notre culpabilité intéresse l'ordre social ; votre repentir doit trouver une expression dans des efforts constructifs vers une société plus chrétienne. Nous avons besoin de réaliser une conscience nouvelle. Notre régime moderne est hostile aux idéaux de Jésus.

Les notions de « pure raison » et de « pure science » ne sont pas regardées favorablement

1. *Ibid.*, p. 221.

par la psychologie moderne. C'est la conception dynamique de la vie mentale qui prévaut. Un esprit est localisé « au sein de l'ordre du monde objectivement réel que l'on appelle Nature... non partiellement à l'intérieur et partiellement à l'extérieur. La question de savoir comment nous parvenons de nos propres esprits à la réalité est superflue ; l'esprit est une réalité. Il est une entreprise et qui dit entreprise dit découverte. Il n'y a pas deux types de découverte : la scientifique et la religieuse, il y a plutôt des fragments du processus de l'arrangement total. Les valeurs sociales se mêlent aux sciences dans la découverte de l'homme. L'incorporation de nouvelles idées à la morale sociale provoque une opposition. « Une religion parfaitement socialisée, qui n'est rien d'autre qu'une religion, est donc la chose la plus dangereuse du monde pour les institutions et les droits qui ont atteint leur plein développement dans certaines périodes déjà passées. Par une gravitation spirituelle naturelle nos groupes les plus radicaux, dans la mesure où ils sont conscients d'un but humain, tendent à regarder leurs émotions comme religieuses (1). » La science a souvent offert une résistance à la science, comme la religion à la religion. Mais des prophètes surgissent et la vérité avance. Notre idéalisme social a le sens de la destinée, l'accomplissement de

1. *Id.*, p. 241.

« quelque principe cosmique par le médium de nos préférences ».

Il y a dans la science une puissance sociale, la reconnaissance d'une loi commence avec la subordination exigée des individus à ses prétentions. De même que l'esprit de vérité engendre le respect dans l'esprit scientifique, de même la loi morale est regardée comme une volonté individuelle qui en quelque sorte est une avec nos volontés séparées. La religion est une expérience partagée ; les individus sont protégés contre leurs propres instincts indociles. Les biens économiques et esthétiques sont examinés dans leurs rapports avec le moi social. Nous ne découvrons pas d'abord notre propre existence pour postuler ensuite celle des autres. Ces phases d'existence grandissent ensemble et réciproquement. La reconnaissance de l'identité des autres est conditionnée par des attitudes émotionnelles. Les Chrétiens ne découvrent pas d'abord Dieu pour l'aimer ensuite. On lui attribue l'amour quand ce sentiment devient important pour nous dans les relations sociales. Jésus vit « la vie d'amour » et atteste ainsi la nature aimante de Dieu. « Le chrétien ne verra jamais Dieu pas plus qu'il ne verra son voisin. La vision béatifique, à supposer qu'elle soit réalisée, ne serait qu'une société totalement dirigée par l'amour. Dieu serait toujours, comme il l'est maintenant, la volonté commune dans

laquelle chaque individu veut se réaliser lui-même (1). »

Toute précision est souvent tellement étrangère à l'emploi que nous faisons du terme mysticisme que la religion et la science, pense Coe, profiteraient toutes deux, si nous pouvions effacer ce mot de la mémoire. Pour l'esprit dépourvu de sens critique le mot « possession » est associé à la perte de la domination sur soi-même (self-control). Ceux qui ont plus de critique cherchent la preuve d'esprits ou d'êtres psychiques intermédiaires entre les deux mondes grâce au contenu des délivrances automatiques. L'inspiration est un stade du début de l'extase mystique, mais quand l'individu trouve Dieu complètement, les processus de sa propre pensée s'arrêtent. Ainsi en termes psychologiques, nous avons « l'automatisme à son degré le plus élevé ». Les saints ont considéré les visions et les voix comme choses inférieures ; pourtant il faut avoir recours au langage des choses sensibles pour décrire les ultrasensibles. Dans les religions plus raffinées, la « contemplation » remplace les procédés physiques plus grossiers employés pour assurer la fixation de l'attention. Les mystiques orientaux cherchent à vider l'intelligence ; les chrétiens prient pour un influx de la sagesse divine.

En disséquant l'expérience mystique, Coe explique l'impression d'absence de self-control chez

1. *Id.*, p. 276.

le sujet social et religieux et son expérience de Dieu ne peut être définie comme une expérience strictement particulière. Etant donnés les témoignages contradictoires des mystiques dans les différentes religions, l'intuition mystique ne peut être regardée comme logique et chose qui se corrige d'elle-même. Les doutes disparaissent parce que « l'attention est détournée absolument des objets par lesquels le doute se définit lui-même » (1). La félicité mystique est le résultat « du relâchement des muscles et la suppression des inhibitions mentales » (2). Les périodes de dépression et de ténèbres, pratiquement inconnues du mysticisme hindou et fréquentes dans l'expérience chrétienne ont leur origine dans la théologie chrétienne où la suprême manifestation de Dieu a pour centre la crucifixion. Le soin que prend le chrétien pour le salut de son âme est aussi un élément qui contribue à la négation. Certaines conditions psychologiques sont favorables aux états mystiques. Le célibat probablement aussi. « L'emploi extraordinairement fréquent et circonstancié du terme mariage comme symbole de la relation de l'âme avec Dieu ou Jésus-Christ peut difficilement être un simple accident du langage figuré... Des cœurs inquiets ont trouvé dans la communion avec la divinité une compagnie qui sert de substitut pour celle d'é-

1. *Id.*, p. 276.

2. *Id.*, p. 276.

poux et de femme. De même l'adoration de l'image mentale de l'enfant Jésus a fourni un débouché à l'instinct paternel et maternel à qui manquait la voie ordinaire (1). » En général, l'expérience mystique semble contribuer à la paix et à la sérénité ainsi qu'à l'unification d'un moi divisé. Pourtant le but mystique est en désaccord avec les principes chrétiens qui attribuent une valeur incommensurable à l'individu. Le mysticisme est aussi une voie qui éloigne de toute la sphère dans laquelle l'amour peut agir. Donc c'est une violation du pouvoir social de la foi chrétienne.

Coe conclut son étude en traitant de l'immortalité, de la prière et de la nature religieuse de l'homme. La survie prend sa signification quand nous pensons à certains individus en tant qu'incarnations de valeurs sociales importantes. La prière s'explique psychologiquement. Les attitudes caractéristiques de la prière habituelle unifient la volonté et les problèmes personnels se voient sous un nouvel angle. « Ce mouvement est une concentration des idées, émotions et volitions, toutes en une, concentration réalisée par l'attention qui se fixe sur l'idée de Dieu. Dans la mesure où il s'agit d'une structure, ceci est une simple auto-suggestion. Elle est de même genre que l'auto-suggestion de la santé et est juste l'opposé de l'auto-suggestion de maladie qui trouble

1. *Id.*, p. 279.

diverses fonctions physiologiques (1). » La prière a ses avantages sociaux. C'est à elle que l'on doit de se rendre compte que ce qui concerne l'individu est partagé par un autre. Le chagrin est partiellement surmonté par la prière même quand le chagrin demeure. La prière est aussi une manière d'assurer le triomphe du bien. Issue d'une source utilitarienne grossière, la prière devient à la longue : « l'organisation de nos propres désirs en un système de désirs reconnu comme supérieur et auquel nous adhérons » (2). La pensée que Dieu est attentif aux besoins d'un individu augmente notre déférence pour les individus en général, ainsi la prière éduque les hommes pour la démocratie.

Dans sa discussion de la nature religieuse de l'homme, Coe nie la preuve donnée autrefois en faveur de la religiosité incurable de l'homme. Il n'y a pas de preuve d'aucun instinct religieux spécial, l'affirmation que tous les hommes ont par moments des sentiments qui peuvent être classés comme religieux n'est pas prouvée. La race pourra retourner à la barbarie ou finir sa carrière en se roulant dans ses instincts mais il y a des garanties pour la prédiction que « la nature humaine continuera d'édifier ses mondes personnels et sociaux et de trouver en eux sa vie et son foyer. Ce processus se poursuivra vers un achèvement idéal sous forme

1. *Id.*, p. 312

2. *Id.*, p. 318.

de foi en un ordre divin dans lequel notre vie a sa part » (1).

Ames et Coe sont de bons représentants de la théorie sociale de la conscience religieuse. Il se peut que leurs interprétations n'emportent pas toujours la conviction la plus pleine, mais les arguments qu'ils présentent sont solides. Ames esquisse les contours les plus larges du sujet tandis que Coe procède d'une façon plus limitée. La pensée de Coe est trop compliquée parfois, mais ses commentaires révèlent un jugement profond des problèmes fondamentaux. Il est philosophe aussi bien que psychologue. Ames a peut-être choisi ses matériaux plutôt sciemment et par moments au petit bonheur, aux dépens de facteurs qui ne pouvaient pas se prêter facilement à une interprétation sociale, pourtant il n'est pas gravement coupable à ce point de vue. Tandis que ces deux auteurs soulignent naturellement l'individualité comme un fait d'évolution sociale, ils ne semblent pas reconnaître d'une manière adéquate la personnalité distincte et inviolable qui peut être réalisée par ce processus. La conception de Coe est hautement humaine pourtant il n'est pas nécessaire de donner à ce terme une acception péjorative parce que pour lui, la religion ne se comprend vraiment que quand on donne tout son prix à son côté humain. Pourtant les aspects pragma-

1. *Id.*, p. 326.

tiques des religions qui ont été interprétées tout à fait différemment par leurs adhérents ne peuvent être ignorés. De plus si la religion doit trouver sa plus haute fonction comme instrument de bien être social, la question de la légitimité des éléments supranaturels pourrait être soulevée. Si l'on défend ces conceptions et ces symboles pour leur contribution émotionnelle à l'initiative sociale, avons-nous besoin de postuler que la société en aura toujours besoin. Ne pouvons-nous pas imaginer la nécessité sociale comme assez impérieuse par elle-même pour inspirer les mesures propres au soulagement social et au progrès de la communauté. Quelle serait la place de la religion dans une économie morale qui aurait réussi à avoir un contrôle parfait de la société ? Les théories sociales de la conscience religieuse ne doivent pourtant pas être rejetées parce que en dernière analyse nous sommes mis face à face avec la question de l'utilité de la religion et de son avenir dans la race. L'interprétation sociale de la religion rend compte d'autant de faits que celles qui l'on précédée et peut être avec une logique égale et parfois supérieure. Néanmoins le fait que la religion a été pendant si longtemps envisagée et pratiquée différemment laisse une foule de questions que le psychologue doit considérer à part d'une théorie centrale de l'évolution religieuse. Dans ce qu'ils ont de meilleur, Ames et Coe sont un stimulant excellent ; s'ils montrent quelques-unes

des faiblesses qui accompagnent l'interprétation sociale de la religion, ils fournissent également des preuves convaincantes de la force de cette théorie.

CHAPITRE III

MÉTHODES ET CONCLUSIONS DE STRATTON

Dans son étude de la psychologie religieuse, Stratton n'a pas fait usage des questionnaires et autobiographies. Son unique et précieux ouvrage *Psychology of the Religious Life* donne un exemple d'une méthode différente (1). Il a eu en vue d'observer les expressions de la religion des hommes quand ils ne sont pas sur leur garde. Avec cet objectif en tête, il a basé ses remarques sur les prières, les hymnes, les mythes et les prophéties. Ses analyses pénétrantes de matériaux de ce genre ont révélé les émotions et attitudes contradictoires des différentes religions examinées. On peut donner un exemple préliminaire de son procédé : il classe le confucianisme et le christianisme sous la rubrique de religion « de charité soutenue par la colère », le Judaïsme, la religion de Zoroastre et l'Islamisme sont des cultes dont l'esprit est « irrité et martial », le Taoïsme, le Vishnisme, le Bouddhisme et le Jaïnisme sont des religions « sans colère ». « Ma tâche, dit Stratton, est de grouper largement les traits de la reli-

1. Stratton G. M., *Psychology of the Religious Life*, 1911.

gion et de les relier aux actes de l'esprit qui leur donnent forme (1). » Le principe de la « lutte inhérente » se reflète en fait dans toutes les religions. Ce trait est continu depuis les mythologies naïves et rudes jusqu'aux théologies les plus artificielles.

Les conflits visibles dans la nature sont personnifiés et c'est dans le cœur humain que la lutte partout présente se trouve exercer surtout sa rage. Selon Stratton « nous devons, en mettant les choses au mieux, confesser notre ignorance de beaucoup de choses qui entourent et pénètrent ce sens de conflit. Et pourtant le mystère peut être diminué de bien des façons. Le conflit extérieur est en grande partie une projection au dehors de la discorde et de l'inquiétude à l'intérieur de l'esprit, où les désirs luttent avec les désirs et les visées s'opposent aux réalisations » (2). La première partie de la *Psychologie de la vie religieuse* est consacrée aux « Conflits au point de vue du sentiment et de l'émotion », la seconde partie aux « Conflits au point de vue de l'action », la troisième aux « Conflits au point de vue de la pensée religieuse » et la quatrième aux « Forces centrales de la religion ».

Le mépris et l'estime de soi sont parfois unis dans un même individu. En d'autres occasions on peut observer les types opposés des personnes pleines de confiance en elles et de ceux qui n'au-

1. *Id.*, p. 2.

2. *Id.*, p. 19.

gurent rien de bon de leurs qualités propres. Les religions ont imposé cette tendance humaine à estimer ou à condamner le moi et ses désirs. Dans l'enseignement de Jésus l'activité de l'homme devait être renouvelée, mais non éteinte, pourtant l'histoire nous montre que pendant de longues périodes le Christianisme a souligné la dépravation et le néant de l'homme selon la nature. Pour Stratton « cette doctrine de la dépravation totale, quelle qu'elle puisse être par ailleurs, est une forme intellectuelle sous le masque de laquelle se cache un sentiment de répulsion pour soi-même » (1). Le libre arbitre est une idée qui émane probablement d'un sentiment de notre valeur personnelle. Les attitudes observées à l'égard de l'immortalité de l'âme sont significatives car elles peignent l'exaltation ou le dégoût de soi. La notion qu'une personne possède en elle quelque chose d'assez précieux pour une conservation éternelle est l'expression de cette dignité que du côté négatif. L'absorption du Bouddhiste en lui-même est en harmonie logique avec son athéisme. L'évolution des conditions des rapports entre Dieu et l'homme indique un sens croissant de la valeur humaine, le plus haut point étant atteint dans le concept de l'homme, fils de Dieu.

Les états d'âme déterminent les attitudes sociales. Les ermites voient dans les relations humaines un obstacle à la compagnie de Dieu. La

1. *Id.*, p. 25.

philosophie du Judaïsme est exclusive tandis que la foi chrétienne a tendu à être inclusive. La vie de saint Paul est un développement d'intérêts et de sympathies personnels. Les tableaux de l'au-delà dans les religions apparaissent comme produits des instincts sociaux ou anti-sociaux. Les Champs-Élysées, le Walhalla et la Nouvelle Jérusalem chrétienne sont des lieux faits pour la joie des réunions humaines. Dans le catholicisme le salut personnel dépend du droit de cité dans la « cité de Dieu ». La dureté de cœur, élément primaire de l'homme a contribué à créer les enfers religieux, l'instinct de justice morale étant seulement secondaire. D'ordinaire le déclin de la foi dans la damnation éternelle peut être compté comme un signe de l'élargissement des égards mutuels entre les hommes. Mais l'individualisme plus marqué du Protestantisme désapprouve la pratique sympathique des Catholiques des prières pour les morts. Les religions monothéistes inspirent la passion de détruire les dieux rivaux. Le zèle du Mahométan pour l'unité divine est d'accord avec son fanatisme persécuteur. La religion a été parmi les hommes à la fois une force dissolvante et un facteur d'unification sociale. Tandis que le culte de l'Idéal de perfection peut détourner l'adorateur de ses compagnons, il le ramène souvent à eux pour leur rendre un plus grand service.

Les charmes ordinaires de l'existence doivent

être convertis à un usage spirituel ou bien l'âme religieuse doit y renoncer comme « rivaux du Très Haut ». L'esprit de renoncement extrême est l'ascétisme. Les Egyptiens, les Grecs et les Romains n'étaient pas « d'un autre monde » au sens chrétien ou bouddhiste. Les dons des dieux s'ajoutaient aux bienfaits de cette vie. Les biens terrestres sont mis à moins haut prix par l'Islam. La religion de Zarathustra autorise l'union des joies de ce monde et les félicités spirituelles. Le Rig Veda est de même nature. Le Bouddha met en garde contre les exagérations du plaisir mondain et de la mortification de la chair. Le Christianisme a eu ses temps ascétiques, mais les principaux courants sont allés vers la complaisance pour les désirs naturels ordinaires. Le Puritanisme a approuvé un certain nombre d'intérêts humains normaux et sains. Il y a une étroite affinité entre la privation et le manque de privation. La débauche et l'austérité ont beaucoup de traits communs. L'acceptation religieuse et normale du monde réside en un accord convenable du temporel et du spirituel. L'histoire religieuse connaît certains cas où des hommes ont prétendu au droit de donner libre frein aux satisfactions des sens parce qu'une union avec la divinité les exemptait de toute possibilité de péché ; l'Hindou Vallabda en est un exemple et aussi parfois l'antinomianisme parmi les communautés chrétiennes. « Quand la religion conduit les hommes à une si

grande indulgence envers leurs instincts rudimentaires, que les contraintes ordinaires civiles et morales sont considérées comme sans importance, il faut voir là un développement excessif et déséquilibré de l'acceptation du monde (1). »

L'acceptation du monde a peut être moins besoin d'explication que le rejet du monde. La contrainte dans la vie sauvage est souvent la voie du salut et la coutume la sanctifie. On peut définir la renonciation religieuse : la croissance excessive et pathologique de tendances inhibitives physiques. Les saisons peuvent être favorables à la contrainte quand l'homme répond sympathiquement à ses crises et à ses humeurs. Les formes variées de la négation de soi créent une excitabilité émotionnelle et les états d'émotion intense sont en très haute estime dans les religions. Il est logique de comprimer les sens extérieurs car cette compression cause une augmentation des facultés de discernement spirituel intime. Il y a là une reconnaissance intuitive du fait que le triomphe des désirs physiques peut mettre en péril l'âme. L'ascétisme a aussi un autre motif. « Par amour de la divinité nous ne pouvons rien garder comme nôtre. Quoi que nous chérissions, tout ce qui est bon, soit pour le corps soit pour l'esprit doit être déposé aux pieds de la Perfection, et même alors on n'a pas encore donné de gage suffisant de sa sublimité (2). »

1. *Id.*, p. 74.

2. *Id.*, p. 88.

On voit la religion osciller entre des pôles opposés du sentiment : le calme et la surexcitation, la joie et la tristesse. L'humanisme inhérent de la religion grecque lui donnait une allégresse qui ne se trouve pas dans le Christianisme primitif. Dans la religion persane, la conscience du mal était réconfortée par l'attente d'une victoire certaine sur les forces des ténèbres. Les croyances de l'Inde ne sont pas entièrement tristes, mais les notes sombres de dégoût du monde y figurent d'ordinaire. Pour l'âme qui aspire à son extinction, la vie est amère jusqu'aux moelles. « Ici la religion, à la vue de la douleur sans espoir qui semble inséparable de la vie, devient un suicide sublime, le drame de l'existence est envisagé comme une tragédie absolue (1). » Pourtant certains Bouddhistes réagissent différemment. Les états d'âme religieux tirent leur tonalité en quelque mesure des conditions de la vie en général. La crainte et la joie se succèdent avec une plus grande rapidité parmi les gens d'esprit simple. Les fêtes saisonnières ont de tout temps caractérisé les religions. Les contraintes normales sont abandonnées et les passions primitives ont la bride sur le cou. Les oscillations religieuses sont dues probablement à quelque élément intime dans la constitution mentale ou nerveuse de l'homme. Les aspects morbides et exaltés de la

1. *Id.*, p. 93.

religion parmi les gens de type inférieur ont leur contrepartie dans le « noble accablement » et « l'exaltation tempérée » des individus plus élevés et d'esprit plus vigoureux. « Chaque mouvement en avant semble avoir pour résultat une réalisation moins nette du bien que celle qui a été espérée, de sorte que la tentation héroïque et l'impression d'échec sont associés dans l'expérience du dévouement à la Perfection (1). »

La conception d'un Dieu pure raison n'a pas eu d'influence sur l'homme ordinaire. Toute la vie émotionnelle s'exprime dans les dieux des peuples primitifs. L'amour conçu comme rapports physiques a fourni des analogies pour l'union avec le divin chez les âmes religieuses d'Occident. Les états de surexcitation suggèrent le surnaturel, l'enivrement est cultivé comme moyen de communier avec les dieux. Diverses drogues s'emploient dans le même dessein. Stratton pense que l'animation joyeuse ressentie par les narcotiques a pu inspirer l'idée d'absorber les dieux ou les animaux toteurs pour acquérir leurs qualités. La danse et les sauts ont été longtemps employés comme moyens de produire la ferveur religieuse. Quand le danseur après des exercices prolongés tombe sur le sol privé de sens et mort en apparence, la preuve dans la toute puissance d'un esprit divin est très évidente. Dans les commu-

1. *Id.*, p. 104.

nautés plus civilisées les religions ont été souvent caractérisées par les manifestations émotionnelles les plus extrêmes. Le rituel tend à réfréner les tendances les plus impulsives à l'extravagance de l'expression. Quand Dieu est conçu comme la beauté divine, l'art peut servir à embellir le culte. En fait, le respect religieux a été le père nourricier de l'art. Le « revival » religieux américain a un analogue dans la campagne politique. On ne peut exclure le sentiment de la religion. Il doit aller la main dans la main avec l'intelligence en raffinant les notions du divin. « Puisque l'existence de la religion implique au moins que quelque but ou objet est en vue et nous semble important ou précieux au delà de tout, nous devons regarder le sentiment comme une part de l'essence même de la religion (1). » Sans un sentiment, le dévouement à l'Idéal est impossible.

Quelques-unes des grandes choses en religion ont eu une origine très humble. Les rites et les objets prennent avec le temps une signification religieuse. Une observance religieuse a pu y associer des interprétations variées, l'idée originale étant quelquefois perdue. Les rites peuvent aussi se spiritualiser. « Circoncis donc le prépuce de ton cœur et ne sois plus obstiné » (Deut. X, 16). Le Christianisme a repris les anciennes fêtes et pratiques païennes et leur a donné un sens nouveau. Des rites peuvent naître en magie, mais ils

1. *Id.*, p. 127.

ont d'autres causes. Les cérémonies lient l'individu à ses compagnons. En particulier les occasions offertes par la naissance, le mariage ou la mort sont trop importantes pour que l'on y prenne part seul. « Au plus bas degré ce n'est qu'une réunion avec des momeries et des incantations pour écarter le mal ; à son plus haut degré ou même bien au-dessous, il y a là sympathie et symbolisme généreux, on confesse la faiblesse de l'homme seul et l'on a confiance dans l'aide toute proche du Dieu tout-puissant (1). » Le rituel prête aux abus, le sens intime de l'acte s'obscurcit ou se perd entièrement. Des mouvements successifs contre un rituel trop orné et artificiel au sein du christianisme n'ont eu qu'un succès limité. Une tradition de simplicité et l'absence de cour sont des facteurs qui expliquent la plus grande absence d'ornements dans la vie religieuse américaine. Les aspirations naturelles vers l'action « libres, ordonnées et bienveillantes ont trouvé un débouché dans les institutions fraternelles qui abondent partout en Amérique. Ici le républicain sincère qui a renoncé à la futilité de la couronne et au carnaval des rois peut encore s'amuser de l'éclat des insignes royaux et des expressions pompeuses » (2). Le rituel n'échappe point au danger commun auquel sont sujettes toutes les institutions fixes. Il peut être un allié

1. *Id.*, p. 146.

2. *Ibid.*, p. 150.

de la vraie religion ou un détriment pour elle.

Les disciples de l'Idéal sont nécessairement disposés à critiquer ce qui est stationnaire dans la religion. La religion n'est pas seule à se montrer conservatrice ; il y a bien d'autres exemples de ce trait. L'univers a tant d'immensité pour l'esprit oriental que l'évidente inutilité du changement paralyse l'action. On honore Dieu parce qu'on lui attribue toute action, mais ici un conflit s'élève. La notion que l'homme a de lui-même comme créateur est un corollaire de la croyance dans la valeur humaine. « L'énergie religieuse qu'elle s'exerce pour le rituel ou le moral, pour la culture du moi ou imposer la foi à autrui n'est possible que quand les hommes sentent un lien entre l'humain et le divin, le sentent mais non d'une manière accablante » (1). L'Islamine, le Calvinisme présentent ce paradoxe : la nécessité divine est conçue comme dominant tout, pourtant l'initiative humaine abonde.

La passivité respectueuse en religion demande à être analysée. Les révélations intimes deviennent le but. Dieu se présente seulement dans le repos et le calme. Les religions en divers temps et lieux ont eu des fidèles de la spiritualité. Les Oupasishads montrent une profonde indifférence pour l'action. Les Bouddhistes ont été divisés sur la question. Le Confusianisme est surchargé de prescriptions extérieures. Le Taoïsme à ce

1. *Id.*, p. 162.

point de vue est tout à fait l'opposé : la meilleure action c'est l'inaction. La passivité en religion a des degrés. Au degré se forme le mépris de toutes les choses finies et particulières. Les passivistes occidentaux cherchent des révélations du divin à l'intérieur de l'âme mais ceux d'Orient se contentent d'une torpeur absolue. Stratton cherche une explication pour les tendances actives et passives en religion en se référant aux différences psychologiques dans les tempéraments des hommes. Ces différences s'observent parmi les hommes de science. Les mathématiciens sont mentionnés : les mystiques de la science. Pour les hommes d'esprit pratique « l'idéalisme semble une tentative de construire le monde avec des matériaux de rêves » (1). Quand l'Idéal fait son appel éclatant vers le cœur, l'extérieur perd de sa couleur et de son esprit. La répression de tous les désirs naturels peut être adoptée comme la voie vers la libération du moi. Il y a chez les hommes un côté féminin : ils sont contents de déléguer à d'autres la responsabilité. De là leur appel au fatalisme et à la prédestination. La passivité engendre la méfiance de tout changement. Le mal a été envisagé comme une porte de chaos, une impression de permanence amène la paix. « L'esprit affirme trouver en lui-même une plus proche ressemblance avec l'Idéal qui est stabilité. Ou plutôt, l'homme sent dans son cœur la pré-

1. *Id.*, p. 178.

sence même de l'Idéal lui-même. Ainsi le passiviste trouve une chose qui parle plus à son désir intime quand il se détourne des actes et des changements de ce monde » (1). Il est difficile de comprendre cette attitude pour ceux qui regardent les réalisations extérieures comme agréables aux dieux. « Pour l'un de ces types humains, la vie semble demander des actes, elle est un champ de bataille. Pour l'autre, la meilleure part de la vie se trouve quand on suspend cette lutte gênante pour atteindre le bien et quand on laisse celui-ci s'écouler sur soi. Pour le passiviste, la vraie forme, même de la société temporelle, est une église réceptive, une église en paix » (2).

Le mythe est la théologie première de l'homme. La mythologie est la science primitive. Cependant les éléments explicatifs du mythe sont souvent subordonnés aux imaginatifs. L'importance de la pensée exacte en religion se fait plus prononcée à mesure que la race vieillit. Les Ecossais ont été d'ardents partisans de l'intellectualisme en religion. Les Gnostiques furent les premiers intellectualistes du Christianisme. Swedenborg est le représentant par excellence du mysticisme intellectuel. Il faut faire quelques distinctions entre l'idée orientale de sagesse et la notion occidentale de raison. L'occidental choisit plutôt la logique que la méditation dans ses efforts pour

1. *Id.*, p. 185.

2. *Id.*, p. 188.

comprendre et élucider les choses divines. On a à l'origine regardé la pensée comme plus précieuse quand elle était spontanée, la preuve d'une inspiration divine semblait plus évidente. On attribuait un prix considérable aux intuitions des femmes. Une part de la méfiance que l'on a pour la science vient de son objectivité et de son air de satisfaction de soi. Tout en redoutant les résultats négatifs de l'enquête scientifique, les âmes religieuses cherchent consciemment ou non à protéger les mystères et les personnalités de la religion contre une intrusion irrespectueuse. Les idées scientifiques doivent pour allumer le zèle religieux être réexprimées avec les termes de puissance et de but personnels. L'intellect arrête l'action et ainsi temporairement du moins abat l'enthousiasme. La religion a encouragé l'activité intellectuelle qui cadrerait avec ses propres fins. La valeur originale d'un système de pensée religieuse ne doit pas être dépréciée parce que les idées en ont vieilli pour nous. « Les relations entre le respect et la liberté intellectuelle sont bien compliquées, des raisons très fortes les poussent à une froideur et à une méfiance mutuelles. Pourtant, on constate la présence d'une confiance mutuelle et nous pouvons nous attendre à ce que, avec les années, un compagnonnage plus parfait soit habituel entre eux » (1).

Le lien au culte demande un examen sérieux. La croyance en un objet divin n'implique pas nécessairement la reconnaissance de sa valeur. Le respect existant à part de la conviction d'une réalité extérieure est préférable à la reconnaissance de cette réalité sans accompagnement de sentiments de vénération (1). Les croyances qui incarnent des valeurs ont beaucoup plus de vitalité religieuse que les credos et les dogmes. Cependant les credos ont le pouvoir de souder les esprits les uns aux autres et deviennent des instruments de précision pour l'enseignement. Les écritures sacrées, les hymnes et les homélies servent le même dessein. D'ordinaire le croyant fait peu de prévisions pour la croissance possible de sa vérité. De temps en temps, les mystiques ont fait beaucoup pour rajeunir la vérité. Le prêtre est le gardien du passé, souvent il s'oppose au prophète qui cherche à proclamer des idées et des voies nouvelles. Jésus prédit une lumière plus largement épanchée après sa mort grâce à la venue d'un esprit divin. Mahomet attribue une certaine valeur à la vérité révélée avant lui, mais aucun prophète ne devait venir ensuite.

L'usage a été longtemps d'employer des objets physiques pour représenter la divinité. Le monde spirituel pour les Grecs était doué de « surface

1. On peut trouver un développement de cette idée dans le récent ouvrage de D. C. Macintosh : *The Reasonableness of Christianity*. New-York, 1925.

de couleur et de mouvement ». « Les Grecs atteignirent la perfection en idolâtrie ; sans scrupules et sans s'en faire une affaire, ils vénéraient leurs dieux dans des images qui ont fait constamment les délices des hommes (1). » Le Dieu des Hébreux prenait parfois une forme pour l'œil intérieur du prophète, mais en général les façons de concevoir Yahweh n'avaient pas de contours bien nets. Ce qui accompagne la divinité, par exemple les anges, des piliers de feu, etc... sont d'ordinaire plus en vue que le Dieu lui-même. Dans les hymnes védiques les dieux sont doués d'une haute objectivité. Les Perses n'ont pas de peintures définies d'Ahura Mazda. Les images n'ont eu une importance relative que dans le catholicisme sous le climat tempéré du nord. L'imagination s'affaiblit avec la maturité et le monde doit attendre un Dante ou un Milton pour donner à ses idées une représentation dramatique concrète. En Occident l'iconographie sensuelle a été reconnue incapable de peindre le spirituel. De plus, chez certains peuples comme chez les individus d'un certain type, le respect empêche la représentation libre de ce qui est respecté. A mesure que l'excellence intime des dieux reçoive une plus grande attention, l'iconographie préalable perd de son importance.

Il est rare que la pensée du fidèle dépende com-

1. Stratton, p. 221.

plètement de l'image. Dans les rapports de l'homme avec Dieu naît ce que Stratton a appelé « l'opposition de l'image et de la pensée ». On peut remarquer ce fait dans l'illogisme des représentations homériques, et on l'explique comme étant dû à l'oscillation de l'esprit entre deux états d'âmes opposés... « Un état d'âme profondément sérieux et religieux dans lequel les attributs d'éternité, d'omniscience et de paix sont assignés aux dieux et un état d'âme irresponsable producteur de mythes dans lequel un élément irrationnel et anthropomorphique se met au premier plan(1). » Stratton pense que les sources diverses des matériaux homériques, représentant différents stades de temps et de civilisation, suggèrent une meilleure solution. Il se peut aussi que des états de félicité et d'omniscience se prêtent moins à un traitement dramatique. Les images appartiennent aux temps anciens et les nouveaux sont mieux servis par la pensée ; ainsi les créations antérieures de l'imagination religieuse sont de temps en temps soumises à des réformes morales. La pensée et l'action sont parfois en contradiction. Le catholicisme est monothéiste en théorie, mais en pratique il encourage la tendance polythéiste.

Les images sont tenues pour des symboles ou des peintures exactes. Le symboliste vit dans un monde plus riche que celui de l'intellectualiste.

La vérité est quelquefois représentée sans l'aide de l'imagination. On peut échapper à la représentation par l'image : les attributs de la divinité : la pitié, l'amour, le supplice sur la croix ne nécessitent pas d'images extérieures, les conceptions de Dieu peuvent devenir entièrement abstraites. Le protestantisme incline plus à saisir sa vérité religieuse par la pensée que le catholicisme ne le fait. « La pensée abstraite à son tour peut de bien des façons dépasser tout ensemble nos sens et notre imagination. Nous pouvons concevoir des infinis de nombre pur, de temps ou d'espace que nous ne pouvons pas du tout imaginer. Nous pouvons par la pensée concevoir une étendue et une perfection de qualités mentales, dont nous ne pouvons faire l'expérience maintenant. Il y a donc une portée dans l'œuvre de l'intellect qui lui donne une fonction que rien d'autre ne peut tenir (1). » Il y a affinité entre l'intellect et les plans les plus sublimes de la foi. Le symbolisme maintient les valeurs de la pensée et de l'imagination tout ensemble.

La religion a été souvent caractérisée par la croyance en d'innombrables esprits. On pense que tout ce qui a une existence indépendante possède un esprit ou une ombre. Les fantômes des morts rejoignent l'armée des autres esprits. Dans un tel monde des précautions infinies doivent être prises pour éviter de donner aux esprits la moindre raison de s'offenser. Dans le cours des temps, l'es-

1. *Id.*, p. 255.

prit humain montre une tendance à organiser les esprits et par la même occasion, à en réduire le nombre. Des modèles d'organisation sont empruntés aux distinctions courantes sociales et politiques. Il y a des grands dieux et des divinités inférieures et d'autres qui perdent complètement leur identité. Quelquefois éclatent des conflits entre les dieux et les plus anciens peuvent être écartés. Le processus de la création d'une monarchie parmi les créatures célestes est lent. Plusieurs dieux peuvent garder leur souveraineté individuelle très longtemps. Dans quelques formes de religion, on a atteint l'unité.

Nulle part le monothéisme n'a été aussi marqué que dans le Judaïsme, l'Islamisme et le Christianisme. L'arrière-plan du Judaïsme n'était pas monothéiste. Allah fut à l'origine le chef de nombreux dieux. La Trinité chrétienne, telle qu'elle est conçue populairement est un exemple de Trithéisme. On peut saisir des aperçus vers l'unité dans Homère, mais cette conception n'est pas constante. Les philosophes grecs avaient sur la divinité des vues monothéistes, mais le polythéisme n'a jamais perdu son emprise sur l'imagination populaire. Pourquoi les hommes ont-ils cru à la pluralité des esprits et des dieux ? La nature semble le produit des forces nombreuses dans ses manifestations variées. Les impressions des rêves étaient intensément réelles pour le sauvage et les créatures innombrables qui les hantent

étaient crues exister en fait. On a cru que l'homme avait plusieurs âmes, quelquefois jusqu'à trente. Le concept aristotélien de trois âmes : la végétative, l'affective et la rationnelle est bien connu. Des noms différents pour le même Dieu peuvent finalement conduire à la notion de deux créatures distinctes. Il a existé aussi le sentiment que les dieux doivent avoir des ancêtres. On pense qu'il est juste que les dieux soient mariés. Il est difficile de se représenter le dieu qui fit un arbre comme créateur d'un poisson : de là une autre source de polythéisme. L'adoption de dieux étrangers augmente le nombre original. Les Panthéons grec et romain subirent des agrandissements successifs. « Il y a ainsi un stade de la civilisation humaine où le nombre des divinités peut s'accroître indéfiniment, où l'homme ainsi que l'enfant ne manquent pas d'objets pour les fasciner ou les effrayer. Inconstants même dans leur propre intérêt et sans aucun dessein qui domine longtemps, il leur est facile, étant intimement mal organisés, de regarder le monde extérieur comme mal organisé aussi. Le monde des esprits ne fait que refléter la variété de leur propre vie intérieure ainsi que celle du monde naturel autour d'eux » (1).

Des forces travaillent à faire décroître la population des esprits. On a déjà mentionné la projection des modèles sociaux pour l'organisation des vieux. Certains principes d'identité se découvrent

1. *Id.*, p. 272.

dans l'œuvre des forces de la Nature. Les dieux qui ont à accomplir des fonctions analogues tendent à perdre leur individualité. Le passage final au monothéisme est conditionné par plusieurs facteurs. Dans le livre de Job, on voit l'idée de l'unité dans la nature sortir de la foi dans la suprématie de la volonté divine. Le respect est un des éléments qui contribuent à l'unité. Il ne supporte pas la rivalité. Le monothéisme est une sorte de monogamie spirituelle. « De même que l'idée du mariage se faisant plus profonde amène le sentiment que seule une personne peut avoir avec une autre des relations aussi intimes, de même l'approfondissement de l'esprit religieux amène le sentiment que seul un Dieu unique peut être Dieu pour l'homme (1). » La conscience est un autre facteur de monothéisme, l'unanimité de ses révélations reflète l'unicité de la puissance qui l'anime. L'économie intellectuelle et morale qu'il y a à regarder dans une seule direction est un soutien naturel du monothéisme. La lutte entre l'unité et la pluralité a des exemples en dehors de la religion. La querelle entre Démocrate et Parménide est incessante parmi les philosophes.

On a classifié les dieux en connus et inconnus. Dans le Koran et le Zend-Avesta, Dieu est représenté sous une forme claire et intelligible; il en est de même dans le Christianisme. Dieu n'est

1. *Id.*, p. 281.

pas un Infini sans forme, il a pleinement révélé son caractère en la personne de son Fils. La croyance en des dieux multiples a mené à l'idée que certains pouvaient être oubliés, ce qui a suggéré les autels dédiés aux dieux inconnus. Les Orientaux interprètent volontiers les dieux comme inconnus et inconnaissables. Dans le cas de Brahma on nie qu'il soit possible d'affirmer quoi que ce soit sur son caractère et dans la suite les négations sont confirmées. On comprend la divinité toute proche; quand on la conçoit dans l'éloignement le sens de son insondable nature est plus naturel. « Dieu est à la fois connu et au delà de la connaissance, il est à la fois fini et obscur... désirant éviter le mystère ou sans s'en rendre compte, quelques-uns construisent un Dieu bien connu et à la portée de l'homme, tandis que d'autres sentent seulement qu'il est insondable » (1).

Chez les sauvages le bon dieu est parfois conçu comme éloigné et le dieu mauvais comme tout proche. On imagine que les dieux créateurs de temps en temps s'écartent de leurs créatures. Athéné était plus près des Grecs que Zeus. Pour les Dains, l'Etre suprême est bien au-dessus de la terre et est indifférent à toutes les affaires de ce monde. Il existe des conceptions opposées sur la proximité des dieux. Des mythes grossiers ou beaux en égal nombre racontent au sujet des

1. *Id.*, p. 299.

temps où les dieux venaient habiter parmi les hommes. Les prêtres d'Isis portaient les marques de la divinité sur le front. Le dieu des Hébreux est tout près du peuple élu. Dans le Koran, Allah est près de ceux qui lui sont soumis. Le Christianisme représente les relations entre Dieu et les hommes sous la forme d'une tendre intimité. Pourtant les controverses théologiques au sujet de la part d'humain et de divin dans la personne du Christ reflètent une tendance inévitable de la pensée à tenir séparés ces deux ordres de la vie. L'idée de médiation dans la foi chrétienne ferait supposer que l'on ne peut accéder directement à Dieu. Le Catholicisme multiplie les intermédiaires. Le ministère du prêtre, commun en fait à toutes les religions est basé sur le principe d'un accès méthodiquement arrangé vers la divinité. La délégation du pouvoir créateur à des dieux inférieurs est une tentative pour surmonter la distance incommensurable entre les domaines du spirituel et de la matière. Pour Platon la fonction du philosophe dans le Gouvernement est d'amener l'Idéal sur la terre. Dans les démocraties politiques et sociales l'abîme entre Dieu et l'homme se fait moins profond. Cependant l'organisation sociale n'explique pas complètement les conceptions d'éloignement ou de proximité que les hommes associent à leurs déités.

L'homme est adonné à l'idéalisation. « Tout le panorama du passé dont la réalité semble si indu-

bitable, n'est pas en raison sûr pour nous, c'est une adroite création d'architecture mentale pour compléter le présent fragmentaire » (1). Les éléments psychiques entrent pour une large part dans l'image du Parfait. Ces forces idéalisatrices viennent du désir de satisfaction logique, de la joie du beau du sens de l'importance de la famille et d'unions plus largement humaines et de la maîtrise supérieure qui accompagne ces conceptions. L'idée de l'Etre divin, simple source d'activité cosmologique, est peu faite pour éveiller la sympathie ; la pensée d'un Dieu tout proche et désireux d'aider les générations humaines est d'une utilité sociale bien plus grande. Les optimistes rapprochent leur dieu des affaires de la vie tandis que les pessimistes trouvent dans le divin un moyen d'échapper à la douleur et au néant de l'existence humaine. La théorie de l'origine sociale de la religion n'est pas tout à fait juste. « Le respect que les hommes ont montré au Très-Haut a existé d'ordinaire, non seulement parce qu'il répondait à des nécessités sociales, mais parce qu'il satisfaisait leur besoin de causalité logique et de sensualité esthétique qui naît, il est vrai, par le contact et le soutien mutuel des hommes, mais ne semble pas provenir de cette manière ni être partie intégrante du sentiment social lui-même (2).

1. *Id.*, p. 326.

2. *Id.*, p. 337.

Le mouvement incessant en religion fait oublier sa stabilité. Les commencements imparfaits s'élèvent et s'ennoblissent. On se trompe ordinairement si l'on tente de découvrir un trait unique ou commun en religion. Tout en se rendant compte du danger, Stratton incline néanmoins vers l'idée de religion en tant que « la reconnaissance d'un monde invisible » ou « l'orientation totale de l'homme vers ce qui lui semble de Meilleur ou le Suprême ; Meilleur étant pris dans un sens qui n'est ni moral ni immoral et Suprême n'étant limité à aucune région particulière. On peut dire que la religion est née quand l'homme a trouvé pour son sens des valeurs un nouveau medium et une nouvelle direction » (1). La religion est l'effort pour maintenir la communion, non pas avec l'infini, mais avec ce qui possède une valeur suprême... ce qui n'est peut-être qu'une sorte plus profonde d'infini.

On ne saurait qu'approuver les principes religieux quand l'équilibre entre l'acceptation complète du monde et la renonciation extrême au siècle est réalisée. Le service actif du siècle doit admettre des moments de passivité. L'unité et la multiplicité appartiennent tout ensemble à la conception de l'Idéal, de là la valeur de la Trinité monothéiste. Les assertions de la religion, quant à ce qui est réel, doivent aussi être vraies. Il y a plusieurs variétés de vérité. En religion elle doit

1. *Id.*, p. 343.

être en harmonie avec les nécessités et instincts profonds de notre nature, à part du pur intellect. La religion n'ignorera pas les réalités plus vastes; « son intérêt est non seulement d'être fidèle, mais encore de savoir à quoi elle est fidèle, de savoir en fait si l'univers est tel qu'une allégeance sincère et pleine est possible » (1). La religion se justifie en prenant part à la découverte du vrai. « Elle a le droit commel'art, la science et la philosophie d'exprimer ses desiderata propres, et la pensée intelligente regardera finalement comme partial et tentera de corriger toute idée générale sur le monde qui ne réussira pas à satisfaire ces desiderata. Donc la religion doit penser que la Divinité est le soutien du monde et regarde les hommes avec une compréhension parfaite. Une pareille conviction sera échangée, si possible, pour une autre encore plus riche moralement, mais jamais pour une croyance qui laissera l'esprit solitaire et désespéré pour toujours » (2).

Stratton a déclaré au début de son livre que « le but d'une étude psychologique de la religion est d'expliquer à la manière de la science, mais non de prendre parti pour ou contre » (3). L'esquisse des conclusions de Stratton telles qu'elles sont exposées dans ces pages pourra montrer au lecteur jusqu'à quel point son but a été atteint ou non.

1. *Id.*, p. 359.

2. *Id.*, p. 365-366.

3. *Id.*, p. 2.

Un fait est apparent dans l'ouvrage de Stratton : il n'a reconnu aucune frontière entre la psychologie et la philosophie de la religion. Si les œuvres de Coe, Ames et Pratt sont prises comme modèles pour déterminer la nature et le contenu de la psychologie religieuse, une nouvelle classification pourrait être nécessaire pour la contribution de Stratton. Certains critiques pourraient être tentés de l'annexer toute entière au domaine de la philosophie de la religion. Il semble avoir plus de points communs avec un philosophe comme Santayana qu'avec les psychologues américains reconnus comme modèles tels qu'ils se sont succédés jusqu'à présent (1). Il est vrai qu'il a considéré la psychologie des processus de pensée sous-jacents à l'évolution religieuse, mais sûrement l'intérêt qu'il y a pris ne dépasse pas le domaine légitime du philosophe de la religion. Classification mise à part, le volume de Stratton est évidemment le résultat de recherches étendues et ses références aux littératures et mythologies sacrées sont extrêmement riches et précieuses. Ses vues sont toujours pénétrantes et il n'est pas rare qu'une phrase ou un paragraphe fournisse un trésor de suggestion. Néanmoins, si nous acceptons la déclaration de Pratt, à savoir que l'une des fonctions principales de la psycho-

1. Pour comparer avec Stratton, voyez la façon dont G. A. Santayana a traité le sujet dans la série *The Life of Reason*, 2^e édition. New-York, 1924.

logie religieuse doit être de guider vers l'activité religieuse, l'utilité de la contribution de Stratton dans cette voie peut être mis en doute. L'analyse qu'il a faite des facteurs mentaux et émotionnels qui s'expriment en religion nous arme-t-elle mieux pour prédire et contrôler les phénomènes religieux contemporains ? Il importe en vérité de discerner les larges principes qui sont à la base de l'action humaine en religion malgré la tendance pour un trait de nier l'autre, pourtant ces principes ne peuvent se séparer de leur arrière-plan historique ou social particulier. Le fait qu'Olivier Cromwell ou un sauvage ont pu être poussés par quelque principe fondamental dans leur froideur à l'égard des images religieuses ne fournit pas de base sûre d'interprétation pour juger ultérieurement des cas de même caractère. C'est sous cet angle de critique que l'étude sus-appliquée de Stratton est peut-être la plus fautive (1).

1. *The Psychology of Religious Life* de Stratton a été recensée au début en Amérique par G. A. Coe, dans *The Philosophical Review* de Novembre 1912 et par J. H. Leuba, *The International Journal of Ethics*, vol. 23 (1912-13).

CHAPITRE IV

VUE GÉNÉRALE

SUR LA CONSCIENCE RELIGIEUSE DE PRATT

L'étude psychologique de Pratt *The Religious Consciousness* fut publiée en 1920. Un volume antérieur *The Psychology of Religious Belief* parut en 1908. L'étude la plus récente a pour but d'embrasser le champ entier de la psychologie religieuse. L'auteur s'efforce de décrire et d'analyser. Il ne fait sienne aucune théorie particulière sur l'évolution religieuse. Il traite des sujets usuels sur ce domaine et y joint une discussion sur le culte, plus complète que les psychologues américains n'en ont l'habitude. Il donne des faits tirés d'investigations sur le Catholicisme, le Bouddhisme et les religions de l'Inde. Il accompagne sa discussion principale de matériaux supplémentaires divers sous la forme de notes et de commentaires. Il est parfaitement au courant de l'œuvre des Européens qui font autorité sur le terrain religieux.

Pratt donne ce qui suit comme définition pratique de la religion : « C'est l'attitude sérieuse et sociale d'individus ou de communautés envers la

ou les puissances qu'ils conçoivent comme ayant le contrôle suprême de leurs intérêts ou de leurs destinées » (1). Il trouve que considérer la religion comme une attitude tend à mettre en valeur la multiplicité de ses caractères psychiques. La foi en un Dieu personnel ne peut être le critère de la religion, trop d'individus et de cultes seraient alors éliminés. La conception que Durkheim se fait de la religion ne peut être tenue pour absolument satisfaisante dès que ses principes s'appliquent aux groupements civilisés (2). Il faut éviter les excès de largeur ou d'étroitesse de vue lorsque l'on tente de définir la nature de la religion. Juger des individus selon les distinctions nominales de religieux ou irréligieux peut induire en erreur. Un athée peut être plus religieux qu'un dévôt plein de conventions. La religion diffère de la science et de la philosophie par son approximation plus personnelle et pratique des réalités cosmiques. Contrairement aux discussions antérieures, ceux qui étudient les nécessités subjectives de la nature humaine recherchent les origines de la religion. Ils regardent aussi la religion comme une évolution naturelle, ainsi que d'autres faits sociaux. Mais la religion doit être distinguée de la moralité. Ici Pratt diffère d'Ames qui a représenté la religion comme justice sociale exclusivement. De plus, réagissant contre les interprétations exté-

1. Pratt J.-B., *The Religious Consciousness*, p. 2.

2. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.

rieures de la religion en tant que conduite individuelle, les savants modernes sont allés jusqu'à l'extrême opposé en faisant des phénomènes religieux une manifestation purement sociale. Pratt classe les religions en : traditionnelles, rationnelles et mystiques. Les dangers et les faiblesses d'une religion traditionnelle viennent d'un excès de conservatisme dans les institutions. La religion rationnelle en est le correctif, mais se trompe en faisant à l'intellect une place trop importante. Le mysticisme est une protestation contre l'intellectualisme, mais il a la tendance à exagérer l'émotivité et la superstition. Les programmes actuels pour statuer de nouveau la religion dans les termes de l'éthique sociale tendent à la dépouiller de tout caractère distinctif.

La psychologie religieuse est l'instrument le plus récent pour l'étude de la religion, en complétant les méthodes historiques et philosophiques. La psychologie religieuse a des limites ainsi que la psychologie générale : en effet, cette dernière est une science véritable, bien qu'elle ne soit pas très exacte. « Décrire le fonctionnement de l'esprit humain dans la mesure, où celui-ci est influencé par son attitude envers le déterminant de la destinée, telle est la tâche de la psychologie religieuse » (1). Il sera parfois nécessaire de reconnaître les « lacunes » des hypothèses que

1. Pratt, *id.*, p. 310.

la psychologie rationnelle a proposé pour rendre compte des phénomènes religieux, mais cela n'est pas une excuse pour recourir au surnaturel dans la recherche des causes identifiables. Il y aura des cas, où le psychologue sera forcé de prendre une attitude agnostique à l'égard de certaines sphères de la réalité et de se contenter de décrire les phénomènes. Aussi pour Pratt la psychologie religieuse a moins de prétentions que pour quelques-uns de ses collaborateurs américains. La religion occupe une place plus grande dans les affaires humaines. La nouvelle science sera utile en indiquant les lois et les principes essentiels pour la culture supérieure de la vie religieuse pratique.

Selon Pratt, F. W. H. Myers et ses partisans ont pris une part importante dans le développement du concept du subconscient ou du moi subliminal (1). La sympathie de W. James pour cette théorie fit aussi beaucoup pour la populariser parmi les étudiants et les fidèles de la religion. Cette idée a eu une large influence sur bien des types d'esprits. La question du moi subconscient est naturellement très discutable. Pratt n'est pas convaincu que le poids des preuves nous oblige à accepter l'idée d'une co-conscience indépendante. Cette assertion est moins sujette à caution par rapport aux aspects pathologiques de la person-

1. Myers, *Human Personality and its Survival of Bodily death*, 2 vol.

nalité. Dans ces cas l'esprit inférieur est souvent bas et dévié. Quand le moi subliminal est conçu comme une sorte de réceptacle d'hérédité sociale et d'histoire individuelle, cette suggestion est féconde. Pratt passe en revue quelques-unes des applications freudiennes de ce principe. Il ne faut pas considérer comme « psychopathes » les génies religieux en raison de leur déviation de la normalité. Leurs œuvres doivent se juger « d'après leurs fruits en moralité ». « Des états morcelés de conscience ne sont jamais une fin, mais en mettant les choses au mieux, un moyen seulement. Le type le plus haut de l'homme, dans la vie religieuse comme partout ailleurs, est le moi unifié et rationnel. Pour trouver notre idéal nous regardons plutôt vers Amos que vers Ezekiel, vers Luther que vers Fox, vers Jésus que vers Paul » (1).

On ne doit pas concevoir entièrement les individus comme les produits de la société. L'individu apporte avec lui sa raison d'être particulière dans le monde. Il ne possède pas d'instinct religieux spécial, mais il y a certaines tendances innées qui le déterminent religieusement. A cet égard, Mac Dougal a mentionné « les dispositions instinctives à l'émerveillement, la négation de soi, la peur, la tendresse et la curiosité comme les éléments constituant des émotions religieuses » (2). La Société réussit à influencer

1. Pratt, *id.*, p. 67.

2. Mac Dougal, *An Introduction to Social Psychology*.

religieusement un individu parce qu'il est capable d'être influencé. Les religions ont été considérablement modifiées par les contributions de leurs grands chefs. Le contenu de la religion d'un homme est en grande partie un produit de la société. Les dons originaux de l'esprit n'ont guère changé dans la transition entre la vie sauvage et la civilisation. Quand M. Lévy Bruhl prétend que la religion est le résultat d'une période pré-logique, il tombe dans une contradiction puisque cette école de penseurs regarde les catégories de la logique comme des développements des représentations collectives (1). Des idées rationnelles sont des forces qui, de temps en temps, affaiblissent la tradition devenue institution. Etant donné que les indications sont quelque chose de plus que la totalité des forces sociales, des influences et des inspirations nouvelles ne cessent de s'élever en eux et sont de nature à modifier la religion pour la société.

L'enfant incline vers la religion parce qu'il possède dès le début les instincts rudimentaires qui inspirent plus tard l'attitude religieuse de l'adulte. Un enfant est bien plus ouvert aux exemples religieux qu'à l'enseignement des idées religieuses. Néanmoins certaines catégories d'explications, par exemple les causales et les téléologiques, se développent naturellement à partir de

1. Lévy-Bruhl *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*.

la troisième année. Les doutes qui naissent dans l'esprit de l'enfant résultent du conflit de son expérience grandissante avec les idées jusqu'ici acceptées par la foi. L'enfance est loin d'être la chose idéale que nous avons dépeinte. Les enfants peuvent avoir des profondeurs de sentiment inimaginables. En raison de leur imagination active Dieu est souvent très réel à cette période. Les dernières années de l'enfance sont critiques au point de vue de l'instruction religieuse.

Les influences sexuelles influent beaucoup sur les phénomènes religieux de l'adolescence, mais ils n'expliquent pas tous les faits. Le type d'idées théologiques inculquées depuis l'enfance ne sera pas sans action sur le contenu subséquent de l'expérience religieuse. Le sens du péché est très marqué parmi les communautés qui ont insisté sur la dépravation originelle. Les crises d'émotion religieuse sont bien moins fréquentes parmi la jeunesse catholique que parmi la protestante. Le scepticisme juvénile est un produit de notre époque et le fait est si souvent rappelé aux jeunes gens que leurs propensités naturelles vers cette direction en sont stimulées. L'approche de la maturité calme les émotions religieuses. La foi religieuse peut augmenter de valeur avec la venue de la vieillesse. La religion a eu des moyens très variés pour satisfaire les exigences des différentes périodes de la vie. « Les deux religions les plus travaillées, les plus com-

plètes que connaisse l'histoire : le catholicisme et l'Hindouisme ont exprimé dans leurs institutions ce fait interne du parallélisme de la religion avec la vie elle-même. La confirmation, la Sainte Communion, le mariage ou les ordres sacrés, l'extrême-onction et les funérailles dans la pratique catholique, et les cérémonies variées de l'Hindou-Dharma qui commencent à la conception et en théorie du moins n'ont pas de fin tant qu'un descendant mâle de la famille survit pour offrir le shradda ancestral... « ne sont que des applications pratiques et de nobles exemples du fait que la religion est presque aussi multiple et totale que la vie » (1).

Quand il parle de la conversion, Pratt présente des cas tirés du catholicisme, de l'orthodoxie grecque et de l'Hindouisme. Les détails diffèrent, mais l'histoire religieuse des individus révèle beaucoup de points communs. La conversion peut être une affaire mondaine ou un épisode religieux, dans les deux cas c'est un phénomène naturel avec une intégrité psychologique entière. Les traits qui peuvent entourer une conversion sont très divers mais le seul essentiel est « la renaissance par laquelle une personne cesse d'être une simple chose psychologique ou un moi divisé et devient un être unifié avec une direction définie sous la conduite d'un groupe de desseins et

1. Pratt, *id.*, p. 121.

d'idéaux bien liés et harmonieux » (1). A ce point de vue la conversion de John Bunyan fut d'un genre inférieur, elle n'amena guère qu'un changement dans ses sentiments : l'ascendant de la joie sur la dépression. Il était un hypocondre spirituel « mais ses combats ont fait beaucoup pour fixer les traits conventionnels » de la conversion parmi certains groupes protestants. Aux yeux de Pratt ceci est regrettable et il trouve que les psychologues religieux ont mis trop en valeur les types émotionnels de la conversion et ont négligé d'apprécier comme il convient ceux d'un caractère moins dramatique. Le sens du péché est souvent le produit artificiel d'enseignements théologiques. Le souvenir de fautes vraiment commises fait plus pour l'encourager. Le désir d'une vie meilleure est le motif primaire de beaucoup de conversions. Les changements soudains de caractère et le détachement de longues habitudes invétérées demandent une analyse psychologique attentive. La suggestion des réservoirs d'énergie « non encore mis en perçe » dans le cœur des créatures humaines, peut jeter quelque lumière sur le problème.

Les « revivals » religieux démontrent de façon frappante les faits de la psychologie des foules. Ces assemblées semblent être déterminées par des lois rythmiques. Les forces de suggestion sociale sont aussi largement utilisées. Les autres reli-

1. *Id.*, p. 123.

gions du monde ancien et contemporain présentent des exemples parallèles aux revivals chrétiens. La foule ne crée pas la suggestibilité d'un individu, mais elle tend certainement à l'augmenter. Les tendances personnelles inhibitives s'affaiblissent et une seule idée prédominante se fait centrale. L'individu est conscient d'être membre d'un corps puissant. Les suggestions se multiplient en progression géométrique jusqu'à ce que la volonté individuelle succombe. Les revivals doivent être conçus suivant un plan bien défini. Les gens doivent être amenés à attendre de grandes choses. Quand les préparatifs préliminaires ont été sagement dirigés, la tâche de l'évangéliste en est grandement facilitée. Des hymnes ou des chants spirituels adaptés à la situation sont des adjuvants puissants pour faire surgir le sentiment propre en « revival ». Le sermon est ordinairement d'un ordre hautement émotionnel. Aujourd'hui dans la plupart des prêches de « revival » c'est l'amour de Dieu qui est mis au premier plan plutôt que sa colère contre les pêcheurs. On cherche le coup décisif quand la tension émotionnelle est à son épogée. La façon dont certains individus répondent est souvent contagieuse pour le groupe. Les « revivals » sous leur forme extrême sont fréquemment caractérisés par des manifestations pathologiques qui parfois causent une folie temporaire. Il n'est pas rare que les évangélistes essaient de jeter le discrédit ou le ridicule sur les enseigne-

ments des hommes de science. Des questions morales sont parfois présentées avec une saine vigueur. Pratt diffère de la plupart des psychologues américains en ce qu'il défend avec partialité le « revival » religieux. Il trouve beaucoup de traits condamnables, mais il affirme que « un revival ajoute aux valeurs de la vie quand il met l'accent principal sur les choses positives, laissant à l'individu le contrôle complet de sa raison et la liberté de choisir et d'agir, quand il lui donne des vues nouvelles et des aperçus plus vastes sur la vérité et lui ouvre des mondes inouis d'expérience possible, de révélations de valeurs nouvelles, qui éveillent en lui de plus grandes inspirations, des émotions plus pures et des aspirations et des idéaux plus élevés » (1). A ce propos on peut dire que Pratt a négligé de mentionner le moindre revival qui méritât la définition précédente.

Les notions anthropomorphiques de Dieu persistent, parfois même chez des personnes qui possèdent les avantages supérieurs de l'intelligence. D'ordinaire on conçoit Dieu à la fois par l'imagination et par l'idée. L'élément rationnel ne doit être réduit au minimum ni exagéré. Les relations de Dieu avec les besoins de l'homme, telle est la conception la plus puissante pour la majorité des individus. Pratt s'écarte résolument du subjecti-

1. *Ibid.*, p. 194.

visme d'Ames (1) et de King (2). Faire de Dieu simplement le total des desiderata et des idéaux sociaux c'est émasculer complètement l'idée de Dieu dans l'histoire de l'humanité. Aucune psychologie, aucune science saine du savoir ne peut être enrôlée pour soutenir un subjectivisme absolu. Pratt tente de classifier les raisons pour lesquelles on croit en Dieu. Il mentionne quatre types de religion, à savoir : l'autoritaire ou habituelle, la raisonnée, l'émotionnelle et celle qui vient de la volition. Un questionnaire lui permit de voir qu'environ vingt-cinq pour cent de ses correspondants devaient être groupés sous la première rubrique : l'autoritaire ; trente pour cent sous la seconde ou rationnelle ; au moins quarante pour cent sous la troisième ou émotionnelle, et seulement huit pour cent sous la quatrième ou volitionnelle (La « volonté de croire »). Naturellement on ne doit pas perdre de vue que ces types chevauchent plus ou moins les uns sur les autres. La foi restera toujours un risque à courir. Bref le type le plus élevé et le plus sain de foi qui soit dans le monde spirituel, une foi ardente mais sans fanatisme, raisonnable mais non froidement abstraite, courageuse, mais jamais dupe ou déloyale à la vérité, tranquillement confiante, mais jamais aveugle, ni bassement servile envers l'autorité ni pourtant

1. Ames, E. S. *The Psychology of Religious Experience*, p. 12.

2. King, Irving, *The Developement of Religion*, p. 317 et 318.

isolée et séparatiste, une pareille foi voit tirer sa force des quatre sources indiquées à la fois » (1).

Les mêmes types de croyances religieuses se reflètent dans l'idée d'immortalité. Pratt incline toutefois à penser que dans les considérations sur la vie future la raison reçoit une place plus subordonnée. Plus évidente est la foi créée par le sentiment et la volonté. Parmi les groupements les plus avancés, la conviction en l'immortalité est intimement liée avec la représentation nette de la valeur de la personnalité. L'extinction possible du moi semble jurer « avec ce que l'on sent de réalité indubitable en soi ». Quand le goût de la vie est à son plus haut degré, la pensée d'une existence sans fin apparaît très plausible. Des questionnaires sur ce sujet confirment d'ordinaire ce fait que la majorité désire l'immortalité. « Le professeur Leuba rapporte que parmi les personnes connaissant les sciences physiques qui reçurent son récent questionnaire, 83,8 % des moins éminentes et 63,7 % des plus éminentes désiraient l'immortalité, que parmi les biologistes 70,7 % de ceux de moindre importance et 68,4 % de ceux de plus grande valeur en faisaient autant ! Le pourcentage parmi les historiens et les sociologues qui répondirent à son questionnaire ne différait pas pratiquement de ceux qui viennent d'être cités. C'est parmi les psychologues que le désir d'im-

mortalité se trouve être le plus bas, seulement 53,8 % l'avouèrent » (1).

L'espoir de réunion avec des amis disparus est, dit-on, un fort stimulant à la croyance en l'immortalité de l'âme. De même le désir de croissance plus complète dans la vie morale ou intellectuelle. Quelquefois s'introduit parmi les arguments en faveur de l'immortalité l'idée d'une nouvelle partie à jouer pour ceux qui ont eu un peu ou pas de bonnes occasions dans cette vie. Il n'est pas rare que l'on cherche dans l'assurance d'une vie future un sens rationnel pour celle-ci. L'ambition de savoir et de continuer à savoir est l'un des mobiles les plus intellectualisés : selon Henry James « sentir sa curiosité aiguë au sujet de l'Univers nourrie sans cesse, récompensée sans cesse ». Thomas Huxley a aussi exprimé une idée analogue dans une lettre à lord Morely. « Il est curieux de voir que je répugne de plus en plus à la pensée de l'anéantissement à mesure que je vieillis et que j'approche de ma fin. A tout moment l'idée jaillit en moi avec une sorte d'horreur que, en 1900, je ne saurai pas plus ce qui se passe que je n'en savais en 1800. Je préférerais être en enfer pour de bon...du moins dans un des cercles supérieurs où la compagnie et la température ne sont pas trop désagréables ». Le désir d'immortalité « se manifeste à tous les degrés du développement spirituel depuis la peur organique

1. Pratt, p. 232.

irréfléchie de la mort jusqu'à l'aspiration de l'artiste, du philosophe et du mystique » (1).

Pratt considère ensuite quelles sont les raisons de l'incroyance moderne en l'immortalité. Les causes de cette indifférence ne sont pas toujours facilement vérifiables. Peut-être la vie contemporaine offre-t-elle plus de séduction que dans les périodes précédentes. L'intérêt que l'on prend aux choses de cette terre est plus varié et plus absorbant. L'atmosphère intellectuelle est celle de la critique et l'autorité des dogmes religieux en a donc été affaiblie. Un certain nombre de personnes ont cité la science et la philosophie comme les influences qui ont déterminé négativement leurs vies. Leuba a noté la tendance des étudiants des universités à donner foi de moins en moins à l'immortalité à mesure qu'ils progressent dans leurs études. Dans quelques sphères scientifiques, il n'est pas considéré de bon ton de croire à l'immortalité. Les sciences naturelles donnent aussi à l'imagination une tournure qui rend difficile de garder l'idée d'une survivance de la chair. Il est peut-être plus facile de postuler l'immortalité pour soi-même que pour les autres. Notre incapacité à revêtir la vie future avec des détails concrets est un autre argument qui milite contre cette idée. A cet égard, les mystiques ont moins de difficulté parce qu'ils conçoivent l'im-

1. *Id.*, p. 237.

mortalité sous la forme d'une union avec le divin. La pensée de la réincarnation donne matière aux conceptions hindoues sur l'existence future. Pour les philosophes de l'Orient, l'âme a une immortalité inhérente. L'immortalité a été une doctrine centrale de la religion chrétienne depuis ses débuts. Dans le Judaïsme cette idée a été relativement faible. Pratt conclut son chapitre en se référant à la conclusion de Hoffding que « la religion consiste essentiellement dans la conviction que la valeur sera conservée », et voit là un argument pour l'immortalité par l'identité de la valeur avec la vie consciente (1). La foi en l'immortalité est en un sens la croyance de l'humanité en elle-même. Cette croyance durera « tant que les hommes auront des idéaux et des espoirs et continueront à prendre une attitude quelconque à l'égard du Déterminant de la destinée » (2).

Selon les théories récentes, le culte n'a pas pris naissance après que la foi a été formulée, en fait le culte peut être le plus ancien des deux. Les actes religieux sont des coutumes sociales qui ont acquis une valeur religieuse. La différence entre un cérémonial religieux et l'activité émotionnelle d'un groupe en général soulève un problème pour Pratt qui se refuse à suivre Ames quand ce der-

1. Pourtant Hoffding n'a rien déduit de tel dans sa propre philosophie ; il nie expressément que la conservation des valeurs dépende de la conservation des personnes, voir : *The Philosophy of Religion*, p. 259.

2. Pratt, *id.*, p. 254.

nier identifie toute activité religieuse avec une façon d'agir purement sociale. Il cite Goldenweiser qui cherche à réfuter la théorie sociale de la religion de Durkheim en prétendant qu'il n'y a pas de raison pour supposer que l'homme primitif ne fut pas capable dès le début de réagir d'une manière essentiellement religieuse envers les phénomènes de la nature (1). « Il est difficile de nier, continue Pratt, que les groupements primitifs et tous leurs membres avaient une idée à l'égard d'une source de puissance qui n'était ni humaine ni sociale ». (2) Il est probable que cette puissance était conçue comme indéfinissable et impersonnelle. Il se présente des expériences religieuses qui ne sont que faiblement institutionnalisées. Le culte privé et la magie privée sont des développements des premières tentatives faites par des individus pour établir des relations avec les dieux. Les cérémonies publiques parmi les tribus les plus avancées peuvent se diviser en deux classes, à savoir celles qui sont originellement religieuses et celles qui sont exclusivement sociales ou séculières. Les rites initiateurs à la puberté par exemple appartiennent au dernier groupe. La foi et le culte s'influencent mutuellement. Les mythes sont parfois utilisés pour rationaliser une cérémonie. Au début, la magie et la religion étaient à peine discernables. La première visait à dominer directe-

1. *Journal of Philosophy*, XIV, mars 1917.

2. *Id.*, p. 261.

ment les puissances mystérieuses de l'univers, plus ou moins indépendamment de dieux et d'esprits personnels. L'attitude religieuse suggère toujours la société d'une manière si faible que ce soit.

La coutume et l'habitude ont été de puissants stimulants pour la durée des cérémonies religieuses. Les réactions religieuses ainsi que les actions humaines en général tendent à se ritualiser, même le mouvement des « revivals ». Dans le domaine religieux ou patriotique, l'action du groupement prend volontiers la forme d'une conduite standardisée. Il y a quelque chose de nettement séduisant dans les formes primitives et extérieures d'expression. « Le puritain le plus austère aime à entendre le pasteur marteler son prêche sur la chaire et la plupart d'entre nous aiment le son des cloches, la musique des orgues et, sans l'avouer, nous ne détestons pas l'odeur de l'encens » (1).

Le culte sert à tenir les croyances et les valeurs religieuses présentes au-devant les yeux des gens. L'idolâtrie devient l'une des formes principales de l'impression sensorielle en religion. L'emploi des images est en fait universel. Le mot : Dieu est une sorte de symbole qui parle aux sens. Le Djainisme, religion subjective de son propre aveu, a couvert l'Inde de temples remplis d'images. Le culte des images est basé sur de

bons principes psychologiques et satisfait des nécessités ressenties largement à travers toute l'humanité. L'église protestante vivifie objectivement sa foi par la communion. Le culte est aussi fécond en images mentales qui, à leur tour, renforcent les dogmes abstraits de la théologie. Le culte s'allie à l'esthétique. Les rapports de l'art et de la religion dans le catholicisme sont trop évidents pour qu'on les commente. L'art religieux anime les sentiments, mais les plus élevés n'en sont pas atteints. Le rituel a le plus grand effet psychologique quand celui qui l'observe y participe. La répétition des gestes religieux, des passages ou des hymnes sacrés fait revivre les sentiments qui y sont associés depuis l'enfance. Comme une voix venue du passé, le rituel fortifie la foi du sceau d'une confirmation sociale. Le contenu du credo récité en public est secondaire. Les mots latins peuvent avoir une abondante qualité religieuse même quand leur sens ne s'entend que très imparfaitement. Les tentatives pour reviser les textes sacrés rencontrent toujours de l'opposition. Un homme réfléchi peut tirer un avantage religieux de la récitation d'un credo qui ne lui impose pas un assentiment intellectuel complet. Les symboles religieux prennent sur l'esprit et les sentiments une force presque incalculable. La croix chrétienne en est un parfait exemple. C'est seulement dans les religions les plus hautement développées et artificielles que l'instruc-

tion directe devient un élément du culte public.

Pratt traite du culte sous les catégories d'objectif et de subjectif. La messe catholique est une illustration de cette première forme cultuelle et le service protestant de la seconde. Les maisons d'assemblées hindoues ne sont pas bâties pour l'auditoire, elles sont érigées à la plus grande gloire du dieu. Mais les cérémonies peuvent donner un réconfort subjectif qu'on n'a pas assez apprécié. Les religions qui inclinent en subjectivisme par exemple le Djainisme et le Bouddhisme ont des formes pittoresques et impressionnantes de culte objectif. On peut dire que « le Bouddhiste éclairé doit agir comme s'il avait certaines croyances qu'il n'a pas, parce que l'on a vu que l'exécution de ces actes était utile pour produire un état d'âme désirable » (1). Les églises protestantes ne donnent guère au catholique que l'impression de salles de réunion. Il regrette l'absence de l'autel avec son Saint-Sacrement caché mais toujours présent. Dieu pour le catholique comme pour le protestant est partout en général, « mais il est aussi présent là en particulier. Il est dans l'hostie mystérieusement transformée par transsubstantiation en Son corps même, là sur l'autel. De là les robes splendides des prêtres pour faire honneur à l'hôte sacré, de là les servants ou acolytes, l'encens, la musique, les cier-

ges » (1). Le prêtre catholique cherche à mener les fidèles à Dieu, le pasteur protestant s'efforce de le faire descendre vers les fidèles. Le prêtre tourne le dos à l'assemblée, un pasteur ne peut la congédier que quand quelques personnes seulement se trouvent présentes. Selon Frederick Harrison « la messe... au point de vue de l'efficacité religieuse et morale est l'institution la plus puissante dont puisse se vanter aucune religion dans l'histoire... C'est à la fois un drame terrible, une discipline rigoureuse et un credo complet transfiguré en la présentation visible d'une doctrine spirituelle » (2). Pourtant tout le monde n'est pas ouvert à ce genre de séduction ; le succès des églises protestantes avec une technique toute différente en est la preuve. Le sermon a reçu une importance exagérée dans le culte protestant, mais on doit se rappeler qu'il a un certain effet rituel, souvent abstraction faite de son contenu spécifique. En ce moment, les protestants sont en train de réédifier leurs formes de culte. Ils pourraient bien utiliser certains principes de la psychologie cultuelle. « Le culte est donc une chose qui ne doit pas être amoindrie. Ses formes changent avec les variations des symboles, voiles avec lesquels les hommes cherchent à décorer le Déterminant de la Destinée. Le culte est aussi éternel que la nature finie de l'homme. L'église a pour

1. *Id.*, p. 297.

2. *Id.*, p. 298.

tâche de stimuler et de diriger cet instinct fondamental avec ce qu'elle peut fournir de sagesse » (1).

On pense que la magie et la religion ont eu une source commune dans la conception originelle de Mana. Pratt contredit l'opinion de Wundt, à savoir que la prière eut pour origine la formule d'incantation bien qu'il admette volontiers leur étroite connexion. Les religions primitives fournissent des preuves d'une tendance allant de la prière à l'incantation. Les prières peuvent facilement devenir formelles, mais cela ne les prive pas nécessairement de leur valeur religieuse. On prie Dieu par instinct ou avec la conviction qu'Il entend. Les prières pour des biens matériels ne sont pas si communes que celles demandant des grâces spirituelles. On croit plus fermement aujourd'hui à l'invariabilité de la loi naturelle. Le seul objet de certaines prières est la communion avec Dieu. Elles peuvent alors être de la nature d'une conversation ou d'un « colloque de silence ». Une aspiration spirituelle intense est une sorte de prière. La prière a une haute valeur thérapeutique. Stanley Hall dit d'elle qu'elle « ouvre des voies nouvelles et plus hautes, elle est l'expression psychique la plus pure de l'évolution intime qui nous pousse vers l'idéal » (2). Les personnes qui prient ordinairement regardent la prière

1. *Id.*, p. 308.

2. Hall J. S., *Jesus the Christ in the Light of Psychology*, vol. 2, p. 496.

comme un acte plus que subjectif. Elles sont sûres qu'il y a un Dieu qui les entend.

Pratt adopte une définition pratique du mysticisme comme suit : « C'est la conscience d'un Au-delà ». Le mysticisme peut se diviser en deux types : le tendre et l'extrême. Cette distinction est importante. La religion souffre quand on l'identifie trop exclusivement avec les expressions les plus pathologiques du mysticisme. D'ordinaire les mystiques n'ont pas le talent psychologique nécessaire pour analyser leurs expériences. Saint Augustin fut une exception et il a réussi à décrire quelques-uns des phénomènes physiques qui accompagnaient ses états mystiques. Les mystiques sont en fait unanimes sur ce point : la qualité ineffable de leurs expériences. Dieu aussi leur est réel, cela ne souffre pas le moindre doute ; aucun fait n'est plus convaincant que la certitude de sa présence dans l'âme. Pratt trouve à la fois des éléments de connaissance et d'émotion dans l'expérience mystique. Quand les dieux sont conçus sans personnalité, un ravissement devient plus caractéristique du mysticisme que l'état d'extase. Le mysticisme n'est pas uniforme. Les mystiques ont leurs douleurs aussi bien que leurs joies : ils ont des périodes de « sécheresse » des saisons de grand désespoir. Pour plus d'un mystique la joie que donne la nature et celle qui vient du Seigneur sont à peine discernables, et ni l'une ni l'autre ne serait complète sans l'autre.

Le silence et la méditation, le repentir et la contrition sont utilisés pour conduire à l'état mystique.

Ce qui caractérise les mystiques les plus extrêmes c'est qu'ils veulent une présente immédiate et qu'ils aiment le fantastique. Un élan vague au début prend un relief frappant. La région marginale de la conscience est plus large chez les personnes du type mystique. Elles manquent d'unité intérieure. Leur état mental est décrit par Mursier « un état exagéré d'incohérence et d'instabilité, un conflit perpétuel d'éléments psychiques qui n'arrivent jamais à entrer en harmonie. De là... un désir toujours grandissant de se joindre à une puissance surhumaine capable de vous assurer, au lieu d'une protection extérieure et d'avantages matériels, le repos, la paix intime et la délivrance » (1). Des moyens divers ont été employés plus ou moins consciemment pour créer des états mystiques. Le catholicisme a appliqué franchement les principes psychologiques dérivés de sa longue expérience. Dans la tradition chrétienne la préparation du mystique comprend deux étapes : la négative ou purifiante et la positive ou illuminative. La mortification ou l'ascétisme servent à purger l'âme et à libérer l'esprit de ce qui le distrait. Le moi inférieur doit mourir si le supérieur doit vivre. Ce dualisme se

1. Mursier, *Les maladies du sentiment religieux*. p. 20, cité par Pratt, *id.*, p. 371.

trouve dans l'Hindouisme, le Bouddhisme et le Christianisme. Ainsi les austérités deviennent logiques. Le jeûne et l'insomnie ont été des pratiques favorites des saints. La méthode positive du « stade illuminatif » consiste en ceci que « l'on se suggère longuement, continuellement, par des moyens directs et indirects, la présence de Dieu » (1). Il faut réussir à concentrer l'esprit et à faire dominer en lui les sujets religieux. Quand le point de « l'oraison affective » est atteint, les éléments intellectuels cèdent le pas aux éléments plus émotionnels. Le troisième stade est le stade « de l'union », c'est le but ultime des efforts du mystique. L'expérience obtenue finalement est nommée : extase. Il y a des degrés en elle. Des éléments intellectuels et émotionnels y prennent part. Des visions prennent la forme de pseudo-hallucinations. Elles ne doivent pas être tenues toujours pour pathologiques. Le mystique a l'impression d'être face à face avec la réalité. La connaissance devient intuitive. Pratt refuse d'accepter l'idée que l'introspection du mystique est totalement illusoire. La phraséologie érotique est plus ou moins inévitable. Le mot « ravissement » dénote une phase spéciale de l'extase. La diminution de la conscience jusqu'à ce qu'elle s'éteigne est plus caractéristique des transports de l'Hindou.

Pratt admet les bases de l'analyse psycholo-

1. Pratt, *id.*, p. 387.

gique du mysticisme telle que l'a présentée Delacroix (1). Il trouve pourtant que le psychologue français a trop simplifié sa théorie pour embrasser tous les faits ; évidemment quand il interprète l'extase et la « sécheresse », Pratt est d'opinion que « dans les vies de la plupart des mystiques, l'extase et la sécheresse ne sont pas des périodes qui se produisent une fois chacune, mais des épisodes qui oscillent et se cèdent la place l'un à l'autre au cours de longues années. Elles ne sont réellement que des états intensifiés d'émotion religieuse et leurs contraires, état que toutes les âmes religieuses ressentent » (2). Delacroix a indiqué quatre ou peut être cinq caractères qui distinguent l'apogée mystique. Voici l'ordre qu'ils suivent : 1^o Abolition de la conscience personnelle et substitution d'une personnalité plus vaste à la place du moi habituel ; 2^o Automatisme c'est-à-dire que les actions du sujet sont alors dirigées directement par Dieu ; 3^o Un nouveau genre de joie, selon Mme Guyon « une joie immense mais non perceptible aux sens » ; 4^o Une dissociation entre le moi corporel et terrestre et le moi réel qui s'est identifié avec Dieu. Quant à l'origine et à la nature de la révélation mystique, Pratt sent que le psychologue est forcé d'accepter quelques vues naturalistes, si séduisante que soit la tran-

1. Delacroix, *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*.

2. Pratt, *id.*, p. 436.

saction entre les idées naturaliste et surnaturaliste, théorie transactionnelle soutenue par exemple dans les ouvrages de James et de Boutroux. Pratt, en terminant, passe en revue un certain nombre de théories et ne semble pas pouvoir trouver un point de vue qui soit parfaitement satisfaisant. Il est dans le doute au sujet de tous les éléments de la « vie contemporaine », mais il trouve que notre époque tout spécialement a besoin de ses contributions.

L'œuvre de Pratt ne demande pas une critique étendue. Il écrit avec une clarté qui met en plein relief les qualités et les points faibles de son livre. En général ses idées sont conservatrices, comparées aux conclusions de quelques-uns des autres psychologues américains de la religion, mais il n'est jamais dogmatique et ne refuse de peser les arguments d'un adversaire. Comme chez James, la chaleur de sa sympathie pour la religion est clairement manifeste. Il est particulièrement sensible à la séduction esthétique et psychologique du catholicisme, religion qui jusqu'ici avait été très négligée par les psychologues religieux américains. Pratt est profondément conscient de l'utilité de la religion pour l'humanité. Il ne pense pas que la foi soit jamais amoindrie. Etant donné la persistance des manifestations religieuses, la psychologie religieuse doit être adoptée comme la compréhension plus pleine et un meilleur contrôle de l'activité religieuse. Il veut bien remettre

les problèmes transcendants de la religion aux philosophes. On ne doit pas oublier la manière brillante, dont Pratt a traité le culte, ni son étude générale si érudite sur le mysticisme.

CHAPITRE V

ÉTUDES SUR LE MYSTICISME DE LEUBA

Comme professeur à Bryn Mawr College, États-Unis, James H. Leuba a été un éminent collaborateur de Coe, de Pratt, d'Ames et d'autres savants américains dans le domaine de la psychologie religieuse. Ses publications se sont étendues sur une période de nombreuses années et ses contributions furent d'importance capitale. Sa thèse de doctorat fut une étude de conversion parue en 1896. En 1902, il donna corps à ses idées sur le mysticisme religieux dans un essai en deux parties sous les titres : *Les tendances fondamentales des Mystiques chrétiens* et *Les tendances religieuses chez les mystiques*. Un volume intitulé *A Psychological Study of Religion : its Origin, Function, and Future*, parut en 1912. Ce livre eut beaucoup de lecteurs et fut très discuté. Ce fut dans ce volume que Leuba compila quarante-huit définitions de la religion tout en y ajoutant, en passant, deux de sa propre création. Une traduction française *La psychologie des phénomènes religieux* de L. Cons, en 1914, étendit l'utilité des conclusions de Leuba. Son ouvrage suivant *The Belief in God*

and Immortality, a Psychological, Anthropological, and Statistical Study fut offert au public en 1916. Cette enquête, selon Leuba « fournit les premiers renseignements définis et exacts sur les nombre de croyants, de sceptiques et d'incroyants chez plusieurs classes d'intellectuels dirigeants à savoir physiciens, biologistes, historiens, sociologues et psychologues et aussi parmi les étudiants d'université des sections non techniques » (1) Les statistiques ainsi obtenues établirent que le plus grand nombre d'incroyants était parmi les psychologues professionnels. Les conclusions négatives du livre provoquèrent des protestations d'un certain nombre de personnes religieuses et quelques critiques mirent en doute l'utilité d'une telle étude. La publication la plus récente de Leuba *The Psychology of Religious Mysticism* porte la date de 1925. C'est celle qui est choisie comme texte de la présente discussion. Leuba reconnaît s'être intéressé très longtemps au problème du mysticisme religieux. Il mentionne le profit qu'il a tiré des œuvres de James, Delacroix, von Hügel, Hocking et Pratt sur le même domaine. En dehors du terrain de la psychologie religieuse, il fait des références élogieuses aux écrits de Pierre Janet, du Collège de France. Leuba pense que le mysticisme a été d'ordinaire l'objet de louanges excessives ou traité par le dédain ou l'ironie. De la volumineuse

1. Leuba J. H.. *The Psychology of Religious Mysticism*, préface XI.

littérature sur ce sujet bien peu de chose qui ait quelque valeur scientifique. Son ambition est de faire sortir le sujet du royaume de l'occulte et de démontrer que les problèmes qu'il soulève appartiennent entièrement au domaine de la recherche scientifique, tous étant explicables « dans le même sens, dans les mêmes limites et selon les mêmes principes scientifiques généraux que n'importe quel autre fait de conscience » (1).

Aux yeux de Leuba le contact « immédiat » et « intuitif » de la personne avec Dieu ou l'Absolu est le caractère central de l'expérience mystique. Mais quelques autorités catholiques pensent que la connaissance surhumaine acquise ainsi est plus importante que l'union avec la divinité. Toute religion ne doit pas être conçue comme étant sortie de la mysticité, les expressions religieuses plus pratiques semblent avoir existé dès le début. La religion primitive des Hébreux était du type objectif. Les anciens Romains n'étaient pas mystiques du tout. Le Christianisme a eu à la fois ses côtés l'un objectif l'autre subjectif. L'église a craint les aspects les plus extrêmes du mysticisme, car le mystique peut se faire innovateur et l'ennemi des institutions. Les deux types du culte : l'objectif et le subjectif sortent des instincts fondamentaux de l'homme.

Il y a des degrés élevés ou bas dans le mysticisme. Les crises extatiques parmi les peuples les

1. Leuba, *id.*, préface IX.

plus arriérés sont tenus pour signes de la présence de la divinité. On a fait largement usage des plantes narcotiques pour produire un état d'exaltation ou des sortes de rêves. Les mouvements rythmiques du corps, le jeûne et l'insomnie ont été aussi couramment en pratique afin de provoquer l'émotion extatique. Des « sauteurs sacrés » font souvent leur apparition dans les cercles religieux modernes. A mesure que les religions progressent, les moyens physiques d'obtenir l'extase cèdent le pas aux méthodes psychiques. Mais la transition est très insensible et la ligne de démarcation entre le physique et le psychique est difficile à tracer. Certaines drogues ont des réactions spécifiques. L'alcool tend à accroître le sens du bien-être et inspire une impression de puissance et de confiance en soi. Le mescal et le hachich ont des propriétés merveilleuses pour transformer les états d'âme prosaïques de la vie en expériences de beauté et d'ineffables délices. On attribue des effets semblables à l'éther et au protoxyde d'azote. L'illusion et l'hallucination produisent une élévation de la conscience, quelques uns des principaux effets des drogues sont la stimulation des émotions et l'impression de libération des liens sociaux. La vie est souvent ainsi faite que le désir de récréation se fait impérieux. Un simple arrêt des tâches journalières ne suffit pas. « Au contraire, la tension de l'effort, le désappointement des désirs inassouvis et des ambitions

traversées, les limites humiliantes de l'intelligence, de la santé et de la fortune, les doutes, les scrupules et les remords... tous ces ingrédients pénibles et troublants de la vie quotidienne s'évanouissent sous le charme des intoxicants » (1). Dans ses chapitres ultérieurs, Leuba s'efforce de montrer que les pratiques des mystiques chrétiens donnent des résultats semblables.

Il mentionne le système du Yoga hindou comme une sorte d'intermédiaire entre l'enivrement religieux du sauvage et le mysticisme des religions élevées. Les 195 règles originales de Patanjali furent écrites au septième et au huitième siècles. Un commentaire plus long que le texte les accompagne. Le postulat du système est que la vie et la mort sont également des maux, donc le but est d'échapper au cycle des réincarnations. Le premier pas est de délier le moi de la substance mentale qui fait qu'il est enchevêtré dans le monde des sens. Il faut restreindre les fluctuations de la matière mentale. C'est par la concentration qu'on y parvient. Conscient au début, le Yogin à la fin perd conscience de tous les objets. Les obstacles à la concentration sont soigneusement observés et l'on suggère des moyens appropriés pour les surmonter. On indique certaines postures et façons de respirer, on recommande certaines abstinences en même temps que

1. *Id.*, p. 34.

la pratique assidue de certaines vertus, afin de calmer la matière cérébrale. L'attention accordée à des postures particulières mérite d'être remarquée par le psychologue. Les drogues ne sont ni recommandées ni déconseillées. Une concentration qui réussit a pour résultats des bienfaits physiques et spirituels. Le Yogin prétend posséder « la vérité totale », mais ceci est évidemment une valeur secondaire. Là douleur physique disparaît, ensuite viennent des ravissements des sens qui dépassent toute félicité terrestre. Le but du Yogin et le concept chrétien de l'immortalité ont en commun certains éléments par exemple le caractère vague et nébuleux du « bonheur éternel » à venir. Le Yogin est loin d'être un spécimen séduisant d'humanité. « La duperie » qui le caractérise, la duperie parallèle de celui qui a recours aux drogues et, comme nous le verrons, celle des mystiques chrétiens classiques constitue l'un des chapitres les plus pathétiques de l'histoire humaine. Viser si haut et retomber si bas c'est vraiment à la fois profondément tragique et extrêmement comique » (1).

Le mysticisme chrétien a atteint un très haut développement aux ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles. Les Quakers ou trembleurs en sont de bons exemples. Il se peut qu'en théorie au moins le mysticisme

1. *Id.*, p. 46.

chrétien doive quelque chose aux influences de l'Inde, pourtant sa pratique est originale. Dans les mystères grecs le mysticisme fut un élément secondaire. Saint Paul est le premier mystique chrétien marquant, ses expériences sont de nature à intéresser profondément le psychologue. La théologie mystique de Denys l'Aréopagite parut vers 460 après Jésus-Christ. Les influences néoplatoniciennes se laissent clairement discerner dans ce traité bien que quelques-uns des traits émotionnels peuvent se rattacher directement au christianisme primitif. Hugues de Saint-Victor, saint Bernard de Clairvaux et saint François d'Assise sont les précurseurs des mystiques les plus illustres. Catherine de Gênes et saint Jean de la Croix appartiennent à la période moyenne du mysticisme chrétien qui atteint son apogée chez sainte Thérèse et Mme Guyon ; Boehme, Eckhardt, Tauler et autres représentent une tendance plus philosophique. Les mystiques chrétiens dépendaient plus ou moins les uns des autres. En choisissant les mystiques les plus extrêmes pour les observer, Leuba a une raison d'agir identique à celle de James. Les germes du mysticisme se trouvent dans la conduite chrétienne ordinaire. « Si extraordinaires au point de vue physiologique et si extravagants au point de vue mental que soient ces miracles de la grâce, le psychologue qui trouve intérêt à comprendre la vie religieuse ne peut s'empêcher de les regar-

der comme une source très féconde d'information » (1).

L'Allemand Henri Suzo (1300-66) lutta pendant vingt ans pour parfaire son unification intérieure. On doit noter pourtant qu'il eut des moments d'extase intense dès le début de ses austérités ; son âme était ravie de l'amour divin. Quand ses souffrances à la fin devinrent trop grandes pour être supportées, il jeta à l'eau ses instruments de torture et ensuite entra dans une vie de service actif consacré à Dieu. Sa tâche nouvelle devait être de compléter sa sanctification. Le récit de Suzo est la preuve que pratiquement tous les phénomènes de mysticisme prirent place dans ses expériences. Il est difficile de découvrir aucune périodicité d'un bout à l'autre de ses phases successives.

Le cas de Catherine de Gênes vient ensuite. Elle naquit en 1447. L'état malheureux de ses affaires hâta une crise religieuse aiguë. Tandis qu'elle se confessait à un prêtre, elle fut soudain submergée de l'impression de l'amour divin. Leuba suggère que sa longue contrainte sexuelle peut expliquer la forme particulière de cette brusque illumination. Les quatre premières années qui suivirent sa conversion furent des années de lutte et de renonciation ascétique afin de subjuguier son moi. Ensuite vint une période

d'activité religieuse et de dévouement à autrui. Elle consacra ses biens aux pauvres et son mari collabora avec elle, tous deux ayant fait un vœu de chasteté perpétuelle. Elle devint supérieure d'un grand hôpital. Elle trouva un confesseur dévoué en un prêtre connu sous le nom de Dom Marabotta. Elle ne manifestait pas le sens morbide du péché tel que le montre la vie de sainte Thérèse. Les dernières années de sa vie (1499 à 1510) virent la ruine de sa santé avec des troubles nettement pathologiques. Leuba ne trouve pas de réelle périodicité dans cette biographie. Le moment décisif de sa carrière fut sa conversion, qui fut suivie par une progression assez régulière vers la sainteté complète.

Mme Guyon montra dès son jeune âge des tendances religieuses très marquées (1). Pourtant elle eut son roman à seize ans et fut donnée en mariage, ce qui tourna mal. Elle s'adresse alors à un moine franciscain pour avoir ses conseils et a un réveil religieux intense. Elle continue de vivre dans l'état de mariage et son langage, dit Leuba, donne à réfléchir sur les rapports entre les plaisirs sexuels et ceux de l'amour mystique. Pour des fautes imaginaires elle s'imposait les pénitences les plus rigoureuses et parfois extrêmement révoltantes. Il vint une période où elle crut être relapse. Elle souffrit la perte d'enfants et d'amis intimes. Elle sentit que Dieu l'avait

1. Jeanne-Marie Bouverie de la Motte-Guyon (1648-1717).

abandonnée pour toujours. Une rencontre avec un certain Père la Combe eut pour résultat la renaissance de sa ferveur religieuse. Elle appela la nouvelle paix de son âme « Paix-Dieu » (Leuba demande : pourquoi pas Paix-La Combe ?). Elle écrit au sujet de ce prêtre qu'elle ne pouvait pas le distinguer de Dieu. Comme d'autres mystiques elle eut une saison d'activité religieuse. Elle guérit des malades souffrant de maux spirituels et physiques. Sa réputation grandit et toutes les classes recherchèrent ses services. L'un de ses nombreux dons extraordinaires était la capacité d'écrire automatiquement. Elle se fit de violents ennemis et les persécutions s'ensuivirent. Les dernières années de la vie de Madame Guyon semblent avoir été plus stables au point de vue religieux. Leuba a donné une analyse détaillée de son cas. Il pense que les faits s'expliquent entièrement par la psychologie. Sans employer la terminologie de Freud, il montre clairement combien il lui doit. Leuba attache une grande importance au rôle des deux ecclésiastiques dans les affaires de la mystique française. Il prétend que « l'amour qu'ils éveillèrent n'était pas un amour platonique ordinaire » (1). L'impression de l'éloignement de Dieu coïncide chez elle avec le départ du Père la Combe (2). Leuba pense qu'un mariage

1. Leuba, *id.*, p. 96.

2. Une situation similaire est traitée dans le roman moderne *The Cure of Souls* par May Sinclair.

normal aurait changé radicalement la carrière de Mme Guyon.

Sainte Thérèse (1515-1582) est le quatrième sujet de l'étude critique de Leuba. Sa première crise religieuse vint à l'adolescence. Elle entra dans un couvent à dix-huit ans et y resta vingt-cinq ans. Ses principales expériences religieuses appartiennent à sa quatrième décade. Deux révélations secondaires ne réussissent pas à amener un soulagement spirituel complet, ensuite Dieu se révèle à son âme d'une manière merveilleuse. « Son complet abandon à la volonté de Dieu vint après qu'il l'eut possédée tout entière dans l'extase et marqua le début de ses grands transports d'amour, des visions et des voix monitoires et prémonitoires et d'une activité extérieure persistante pour la fondation ou la réforme de monastères » (1). En 1558 elle abandonna tout contact avec le monde et il s'ensuivit une période d'exaltation spirituelle. Elle avait maintenant quarante-trois ans. Ses descriptions de « sécheresse » comprennent des doutes, de l'inquiétude, de l'irritabilité, de l'inertie et de la frivolité, états mentaux et émotionnels qui, disait-elle, variaient d'intensité douloureuse. Sainte Thérèse semble avoir reconnu par moments que sa médiocre santé était en partie responsable de ses oscillations d'humeur. Dans ses moments de joie spirituelle, elle ne répugnait pas à exprimer l'orgueil que lui causaient les

1. Leuba, *id.*, p. 103.

exploits de son âme. Son humilité ne fut jamais parfaite. « Sa sainteté était parcourue d'une ambition et d'un orgueil que seule la mort put dompter » (1).

La réponse traditionnelle des mystiques a été qu'ils désirent Dieu par dessus toutes choses. Leuba cherche à répondre à la question « que veulent-ils réellement quand ils veulent Dieu ? » En d'autres termes quels sont les motifs du mysticisme chrétien ? Cinq tendances semblent prédominer dans l'activité des mystiques, à savoir la tendance à s'affirmer soi-même, le besoin de l'estime de soi, celle à chérir avec dévouement quelque chose ou quelqu'un ; le besoin d'affection et de soutien moral, celui de paix et d'unité, et la nécessité organique d'expression sensuelle surtout liée avec la vie sexuelle. Ces ressorts d'action ne sont pas les seuls chez le mystique ; c'est l'énergie des élans et les méthodes particulières employées pour les satisfaire qui distingue le mystique. Les grands idéaux du Christianisme monastique, c'est-à-dire l'abandon de soi à la volonté divine, l'obéissance et la chasteté agissent puissamment dans les vies des mystiques. La peur de l'enfer n'est pas si dominante que la crainte du monde et de ses dangers. Néanmoins ce qui tourne les futurs mystiques vers les choses spirituelles c'est qu'ils sont souvent rejetés en fait par des individus ou par la société. Une union

conjugale malheureuse crée le désir de l'amour céleste. Dans le cas de besoins sexuels insatisfaits, l'expression des ravissements emprunte le canal du mysticisme. Il ne faut pas se tromper sur l'humanité des mystiques. La gloire qu'ils gagnent dans l'église devient une compensation pour une carrière manquée dans ce monde. Le sens de la présence divine satisfait le désir d'une compagnie constante et intime. Le mystique trouve en Dieu le soutien et le réconfort que des amis ou des amants trouve l'un dans l'autre. « John Stuart Mill trouva en une femme et après sa mort, dans sa mémoire, ce que ces personnes ont cherché en Dieu » (1). Cette poursuite de l'unification de l'âme chez les mystiques a naturellement été la raison pour laquelle leur conduite est apparue par moments résolument antisociale. Pourtant la préoccupation de leur intérêt personnel est rachetée par le fait que souvent après avoir réalisé leur sanctification intime, ils sont apparus en prêchant l'amour et la fraternité.

Il y a d'étroites relations entre la sexualité et la religion. Le pouvoir procréateur suggère l'activité divine. La virginité peut être sacrifiée aux dieux ou des vœux de continence prononcés pour s'assurer la faveur divine. L'importance des facteurs sexuels en religion a causé une généralisation précipitée. Les disciples de Freud regardent l'instinct sexuel comme à l'origine une

1. *Id.*, p. 126.

fonction de tout le corps, les organes spécialisés se développant plus tard. Les phénomènes sexuels existent longtemps avant la puberté. On pense que les organes sexuels répondent dans une certaine mesure à tous les sentiments tendres et délicats, bien que le sujet puisse ne pas se rendre compte de ce fait et que les âmes dévotes regardent leurs plaisirs comme purement spirituels. Les éléments érotiques en liaison avec les mystiques classiques sont si fréquents qu'on ne peut les négliger. Saint-François fut attaché à Santa Clara, Suzo à Elizabeth Stalin, Saint-François de Sales à Mme de Chantal, Mme Guyon au Père la Combe. La langue de Sainte Thérèse est colorée vivement d'images et de symbolisme sexuels. Leuba pense que le cas de Sainte Marguerite Marie fut évidemment de l'érotomanie. Melle Vé, la malade de Flournoy, a réussi à ramener ses transports religieux à leur vraie source : l'extase sexuelle (1). Il y a pourtant dans les états mystiques des douleurs qui n'ont peut-être pas de rapports avec l'extase amoureuse mais qui indiquent plutôt de l'hystérie. Ce qui est appelé les douleurs délicieuses de l'extase amoureuses s'expliquent comme résultats de désirs sexuels éveillés mais inassouvis.

Les éléments sexuels du mysticisme n'offrent pas de base raisonnable pour sa condamnation

1. Flournoy, *Une mystique moderne*. Archives de psychologie de la Suisse romande, tome XV, 1915.

totale. « Dans la mesure où un état agréable est interprété comme un effet de la présence divine, il devient une source d'énergie morale, même s'il naît sous le stimulant des organes sexuels » (1). L'union mystique dans le sens le plus large rassasie les désirs d'estime et d'affirmation du moi, d'affection et d'abandon, d'harmonie intellectuelle et de perfection morale » (2).

Les méthodes du mysticisme chrétien sont examinées ensuite. La condition psychologique fondamentale d'union avec le divin est la passivité. L'expérience mystique est en partie le résultat de l'autosuggestion. Ce fait est particulièrement vrai des mystiques chrétiens qui pensent à un dieu personnel. L'ascétisme est un corollaire logique du mysticisme. Il trouve son inspiration dans le sacrifice de soi, les exercices en vue de la purification, et le désir de ressembler au Christ pendant sa passion. Les mystiques classiques montrent une tendance à s'émanciper de l'ascétisme tandis qu'ils avancent dans leur carrière. Ils ont décrit en détail le voyage de l'âme vers Dieu. Les écrits de sainte Thérèse sont devenus des modèles du genre. Les traités de saint François de Sales et de Madame Guyon sont construits de manière semblable. Sainte Thérèse divise l'ascension vers Dieu en quatre étapes : la méditation, l'oraison du calme, le silence des puissances,

1. Leuba, *id.*, p. 152.

2. Leuba, *id.*, p. 154.

l'extase incluant le ravissement. La mystique espagnole eut de la difficulté à séparer la troisième étape de la seconde. L'impression de lévitation est fréquente dans le quatrième stade. L'extase est ordinairement de courte durée. Le mariage spirituel est aux yeux de sainte Thérèse « la condition finale de l'âme purifiée, libre partiellement ou entièrement des accidents du ravissement, de l'extase, de la sécheresse, etc., et qui accomplit parmi les hommes la volonté de son divin Maître d'une manière continue et sans effort » (1). Delacroix déclare que sainte Thérèse s'est probablement élevée à cet état durant les dix dernières années de sa vie. L'église catholique s'est efforcée de distinguer le vrai mysticisme du faux. Elle n'accepte aucune révélation qui viole ses traditions ou ses doctrines et juge des états mystiques par leurs fruits moraux. Les degrés des transports extatiques, selon Leuba, ont été confondus avec ceux de la perfection morale. Madame Guyon, sainte Thérèse et sainte Marguerite-Marie sont restées bien en deçà de leur but moral et ne l'ont guère approché de plus près que des millions d'humbles chrétiens » (2). Les services sociaux rendus par les mystiques ne doivent pas être sous estimés. En dépit de symptômes marqués nettement d'hystérie et de psychasthénie, ils ont montré en mainte occasion

1. *Id.*, p. 175.

2. *Id.*, p. 189.

qu'ils étaient des hommes et des femmes d'action et de valeur.

Observons les ravissements non religieux de la variété épileptique ou non épileptique. Les sujets sentent qu'ils sont dans les mains d'agents extérieurs. Leurs sensations sont délicieuses et ils parlent d'illumination et de révélation. Les transports religieux ne sont pas différents en nature, la distinction doit être trouvée dans l'interprétation de l'expérience. Les tempêtes psychiques sont caractérisées par des traits de « soudaineté inattendue, de passivité, d'illumination ineffable... donc ne sont pas caractéristiques de la vie religieuse seule » (1). Selon toutes probabilités les causes inconscientes sont organiques. Les désirs et l'activité mentale du sujet peuvent précipiter l'extase. Celle-ci peut venir sous la forme d'une solution envoyée par la divinité à quelque problème gênant qui longtemps a eu le dessus sur l'âme. Des révélations de l'amour divin semblent être un trait des cas où il y a eu absence ou perte de l'amour humain. Mademoiselle Vé après une lutte prolongée et accablante est visitée par une Présence qu'elle appelle l'Ami (2). Celui-ci quoique viril n'était ni mâle ni femelle. Cette Présence était calmante et purifiante et ne faisait pas le moindre appel aux sens. Le ravissement se reproduisit trente et une fois en une période de

1. *Id.*, p. 216.

2. Flournoy, *id.*, p. 12.

seize mois. L'image de son père prête quelques traits à l'élaboration de l'Ami mais cette visitation a pour elle la valeur spirituelle d'une rencontre avec Dieu. Cette Présence est d'abord impersonnelle et élémentaire. Jamais elle ne se fit assez personnelle pour la satisfaire et finalement elle sentit qu'elle avait été trompée par son imagination. Pourtant certaines sensations et certains résultats étaient trop objectifs pour être mis en doute dans son expérience. « Elle n'aurait pu douter de sa sensation de froid ou de fatigue ou de son espérance agrandie, mais elle pouvait douter de la validité de l'interprétation qu'elle donnait de ces faits quant à leur cause et elle le fit » (1). Leuba insiste sur le fait que le postulat de « Dieu » comme cause des extases mystiques n'est pas une explication mais un déplacement du problème. « Les traits par lesquels la révélation se sépare communément des faits ordinaires naturels et humains caractérisent à divers degrés toute pensée et toute action... Le temps est révolu où ces traits ont pu être regardés comme manifestant un dualisme dans l'origine et la nature des pensées et des actions humaines, et marquer les unes du sceau de l'humanité absolue, les autres de dons venus d'en haut » (2).

La suspension de l'activité mentale est le trait fondamental de tous les ravissements. Il apparaît

1. Leuba, *id.*, p. 236.

2. *Id.*, p. 247.

aussi des changements dans les perceptions des sens et du temps assez semblables à celles produites par des anesthésiants. Le photisme, ou apparition de lumière, est un autre phénomène du ravissement. D'ailleurs le mot lumière peut s'employer par les mystiques, soit littéralement, soit par symbole. L'impression de lévitation est un fait bien établi qui accompagne les états semblables aux ravissements soit religieux soit produits naturellement. Un correspondant de Pratt lui écrit : « C'est un sentiment ou une sensation singulière qui me vient pendant que je suis en prière, je sens mon corps soulevé du sol. Je me sens léger et flottant, pour ainsi dire, dans l'air... Mon corps ne me semble pas pesant, il devient aussi léger qu'une plume » (1). La conscience d'une énergie morale accrue est donnée souvent comme un témoignage irréfutable de la Présence divine dans les révélations mystiques. Etant donné que des accroissements de force et de courage ont été tirés de tant de sources diverses, Leuba se refuse à regarder l'argument moral en faveur des ravissements religieux des mêmes yeux que W. James. « La crainte du terre à terre ne doit pas nous induire à éviter, à cet égard, de rappeler le café, le thé, un bain chaud et autres moyens banals de réconfort physique et moral » (2). La conviction d'une révélation ineffable

1. Cité par Leuba, *id.*, p. 258.

2. *Id.*, p. 261.

est un trait commun des transports mystiques. Dans le cas où la raison trouve à des problèmes théologiques une solution soudaine, Leuba pense que nous avons un exemple de l'amour surmontant la logique. « La vérité est puissante dans la mesure, où elle s'accorde avec ce que l'on aime et est en désaccord avec ce que l'on hait » (1). Les émotions ressenties dans les états à forme de ravissements ont été décrits ainsi : « grandioses, sublimes, prodigieuses et ainsi de suite. On sait que certaines drogues produisent les mêmes effets. Des conditions voisines du sommeil causent quelquefois des altérations semblables. Une émotion ne peut pas de son plein droit être noble ou sublime. C'est ici que les mystiques ont l'avantage parce que les grandes conceptions émouvantes de Dieu, du Christ, de la Vierge et de l'âme dominant leurs interprétations. Quand les révélations dépassent la transcription verbale, la conduite ultérieure du sujet est le seul critère du caractère divin qui est allégué pour la vérité miraculeusement communiquée. Pourtant les mystiques n'accomplissent après ce qu'ils appellent révélations aucune action qui ne soit entièrement explicable par des causes physiques et psychiques. Sir Humphrey Davy, commentant ses observations concernant des intellectuels soumis à des anesthésiants, note que « leurs pensées dans neuf cas sur dix sont en relation avec quel-

1. *Id.*, p. 265.

que grande découverte, quelque solution imaginaire d'un secret cosmique » (1). Les émotions et suggestions qui accompagnent le problème quand il se présente à l'esprit désorganisé causent l'illusion qu'une solution a été obtenue. Les solutions trouvées dans le sommeil s'évanouissent au réveil. Il n'y a pas de bonne raison sur ce point pour différencier les expériences religieuses de celles qui ne le sont pas. Leuba ne trouve pas que la clarté et la certitude attribuées aux révélations mystiques introduisent des traits nouveaux ou extraordinaires. Ces impressions sont pour une large part illusoires. Les plus brillantes visions ne laissent aucun détail ou bien peu. Sainte Thérèse ne put faire savoir à son entourage la couleur des yeux du Christ. La volonté de croire augmente l'impression de certitude. « Les assurances mystiques de clarté et de certitude ne peuvent peser lourd à nos yeux ; ce à quoi ces impressions s'attachent doit être regardé comme vrai seulement dans la mesure où on l'a vérifié par l'expérience et où on l'a trouvé d'accord avec des faits de connaissance établie » (2).

Les relations de la science et de la religion prétend Leuba, sont rarement définies avec clarté. Les faits religieux sont, dit-on, indépendants de l'analyse scientifique parce qu'ils appartiennent au royaume du transcendental. Leuba veut bien

1. *Id.*, p. 272.

2. *Id.*, p. 277.

admettre que l'on peut valablement accéder par la métaphysique aux problèmes religieux, mais il pense qu'une religion vitale est souvent bien éloignée de toute base intellectuelle. Le sentiment de la présence et de l'action de Dieu dans l'âme est une des sources principales de la conviction religieuse. « Les cercles religieux libéraux font un vigoureux effort, on suppose dans l'intérêt de la religion, pour cacher la grandeur de la différence entre le Dieu de la religion chrétienne et la Réalité infinie infranchissable de la métaphysique. Pourtant il semble évident que le passage de la première croyance à la seconde ne signifierait rien moins que la disparition du culte existant » (1). William James, tout en statuant sur caractère invulnérable pour la révélation du mystique, limite finalement son contenu à un sens de sécurité, d'unité et d'harmonie, Hocking incline à estimer la révélation mystique, non comme un postulat métaphysique, mais comme une contribution révélée pour la psychologie mystique (2). Pourtant Hocking n'insiste pas sur une interprétation rationnelle de la révélation pour lui donner sens et vérité pour le mystique. Pour Leuba « ces expériences révèlent non le Dieu chrétien mais le fonctionnement légitime de notre organisme psycho-physique ». Pour le

1. *Id.*, p. 304.

2. Hocking W. E., *The Meaning of God in Human Experience*, 1912,

psychologue qui reste sur le terrain scientifique, le mysticisme religieux est une révélation non de Dieu, mais de l'homme. Quiconque veut connaître ce qu'il y a de plus profond dans l'homme, les forces secrètes qui le poussent, doit étudier le mysticisme » (1). Pourtant le grandiose mysticisme des saints est rarement digne d'émulation.

Leuba termine son livre en traitant des conséquences qui accompagnent la disparition de la foi en une cause personnelle et surnaturelle appelée Dieu. Les idées d'intervention divine dans le monde physique ont cédé peu à peu devant le fait accepté des lois scientifiques. Un mouvement semblable progresse sur le terrain psychique, quoique retardé légèrement par l'immaturité présente de la science psychologique. La philosophie de Freud, par exemple, tout en étant bien imparfaite comme corps de formules scientifiques a donné de l'impulsion à l'usage des méthodes psychiques pour la guérison des maladies. L'œuvre de la psychothérapie française a été attentive et intelligente. Les *Médications psychologiques* de Pierre Janet en sont une contribution monumentale. Ce psychologue trouve que l'argument pragmatique en faveur de Dieu donne lieu à sérieuses objections. La croyance traditionnelle en un Dieu-Providence tend à exercer une influence paralysante sur le progrès du savoir. Ceux qui étudient le domaine psychique de l'investigation

1. Leuba, *id.*, pp. 316, 318.

ont la plus grande difficulté à croire en un Dieu personnel. « On peut affirmer qu'en général selon toute apparence, plus grande est l'habileté du psychologue, plus il devient difficile pour lui de croire à la continuation d'une vie individuelle après la mort du corps » (1). Il y a beaucoup de formalisme déplacé dans la vie religieuse en Amérique. L'improbité intellectuelle prévaut dans les sphères théologiques. Le postulat que la source unique de la connaissance et du sérieux moral se trouve en Dieu est une doctrine malfaisante. L'héroïsme des martyrs religieux est égalé par le dévouement à leurs idées d'esprits d'élite qui ne prétendent à aucune emprise sur la divinité. La doctrine, suivant laquelle la réelle destinée de l'homme est dans le monde à venir a causé beaucoup de maux. Le caractère élevé d'un Bouddha Gautama, d'un Socrate ou d'un Marc Aurèle, démontre le principe que les perfections morales ne dépendent pas d'une conception particulière de Dieu, un mélange d'humilité et de confiance en soi, de sympathie pour les faibles et les défail-lants, l'horreur de la faiblesse et du vice, la crainte et le respect des mystères de la vie et de la mort, la conscience d'être un avec le Tout, la croyance que l'univers est rationnel en quelque sorte, et l'unité mentale, la paix, la force et le bonheur qui sont données au possesseur de ces vertus et de ces articles de foi ne sont en aucune façon liés

1. *Id.*, p. 325.

exclusivement à la conception du Dieu personnel des livres du culte des chrétiens » (1). Les méthodes mystiques de guérison de l'âme pourraient bien être supplantées par une technique psychologique rationnelle. L'espoir de l'humanité repose dans une collaboration de l'idéalisme religieux avec la science.

James et Leuba offrent un contraste fécond par leurs types d'esprits. L'hypersusceptibilité du premier à la séduction du fantastique et de l'ésotérique est égalé par l'hyperrationalisme du second dans sa façon de réagir aux phénomènes religieux. On peut prétendre non sans quelque raison que Leuba a un tempérament intellectuel médiocrement adapté à l'étude du mysticisme. A cela peut s'ajouter l'accusation suivante : il commence ses observations sur le mysticisme avec ses conclusions négatives déjà formées, donc ses résultats ne représentent guère plus que ce que lui imposent ses opinions. Pourtant ni l'un ni l'autre de ces deux faits ne doit être pris trop au sérieux, en admettant qu'ils contiennent vraiment un élément de vérité. Une sympathie exagérée pour le mysticisme n'est pas moins disqualifiante pour la réussite d'une analyse qu'un esprit auquel répugnent toutes les manifestations mystiques. Si nous présumons — et c'est une simple présomption — que Leuba débute vraiment avec sa résolution déjà prise, le fait n'a pas compromis la méthodo-

1. *Id.*, pp. 329-330.

logie critique ou l'intégrité scientifique de ses études sur le mysticisme. Ce qui distingue plus profondément l'attitude de James de celle de Leuba est que le premier regardait la révélation mystique comme la preuve de l'existence d'autres ordres de conscience et de vérité, tandis que l'autre est sûr qu'il n'y a qu'un ordre d'existence, c'est-à-dire celui qui est susceptible d'investigation et de démonstration par les méthodes de la science empirique.

Il ne serait pas faux de dire que Leuba est en harmonie plus étroite avec l'esprit des temps modernes. Il faut tenir compte de ce genre d'esprit quand on considère les rapports de la science et de la religion. Quand les conceptions et doctrines religieuses sont acceptables à une époque, il leur est donné la base intellectuelle qui leur convient ; d'autre part, si le contenu d'une religion donnée ne réussit pas à entrer dans le cadre du tempérament et des besoins d'une société en un temps donné, les arguments intellectuels, si logiques et convainquants qu'ils soient, perdent de leur valeur. Donc on gagnerait peu de chose à attaquer les arguments, dont Leuba se sert pour répudier virtuellement le mysticisme comme organe de révélation surnaturelle. Le fait principal est que le mysticisme n'est pas estimé très haut par les esprits moderne même dans les sphères religieuses. Il existe quelques champions du mysticisme, mais ils ne ressortent

en un relief si accusé qu'en raison de cet arrière-plan d'hostilité ou d'indifférence.

L'idée que les traits d'ascétisme du mysticisme ont fait beaucoup pour affaiblir son emprise est d'importance secondaire. Dire que le mysticisme n'est pas une des manifestations principales de la religion et qu'il appartient au passé plutôt qu'au présent ne change pas le problème général, à savoir, les rapports de la religion en général avec les caractères intellectuels et sociaux de son milieu. En Amérique par exemple, les défauts esthétiques et moraux du mouvement des « revivals » religieux étaient déjà visibles quand les psychologues apparurent avec leurs critiques destructrices. L'impatience qui prévaut aujourd'hui dans bien des milieux à l'égard de l'église et de ses méthodes causera fréquemment des analyses et des critiques négativement rationnelles touchant les idées et les personnages religieux. Nous avons déjà des preuves qu'aucune personnalité ne sera considérée comme trop sainte ou trop sublime pour échapper à la dissection de l'esprit critique. Vu contre cette toile de fond, le livre de Leuba est un produit logique de notre époque. Il y a d'un bout à l'autre de ses pages une impression de conclusion définitive que les ouvrages futurs dans ce domaine pourront maintenir ou non, pourtant le principe demeure sans changement ; une défense du mysticisme présentée aussi habilement que l'est la réfutation de Leuba reflé-

terait une variation radicale de l'importance que l'on accorde aux points essentiels de la foi et de la pratique religieuse pour les nécessités de la vie. S'il y a une logique dans l'histoire, des formes variées d'anti-intellectualisme peuvent réapparaître bien des fois avant que l'homme et sa petite planète se soient évanouis dans le Cosmos.

CHAPITRE VI

L'APPROCHE PHILOSOPHIQUE DE HOCKING

William Ernest Hocking, ancien professeur à l'Université de Yale et actuellement à Harvard, a enrichi de façon importante la littérature philosophique américaine par la publication de deux ouvrages de grande valeur, à savoir : *The Meaning of God in Human Experience* et *Human Nature and its Remaking*. Le premier volume a paru en 1912, depuis il y a eu six nouveaux tirages, la dernière édition datée d'avril 1924. *Human Nature and its Remaking* a paru en 1918 et l'on en a donné une édition revue en 1923. Le caractère parfois hautement métaphysique de l'étude religieuse chez Hocking est de nature à susciter l'intérêt du psychologue des religions (1). La critique que fait Hocking de l'intellectualisme et de son échec dans le domaine religieux lui prépare le terrain pour une discussion remarquable du mysticisme religieux. Dans une préface assez longue, il commente l'échec de l'idéalisme philosophique à fournir une base positive à la religion et il a conscience également des insuffisances des philo-

1. Hocking W. E., *The Meaning of God in Human experience*, 1912.

sophies contemporaines, le pragmatique à cet égard étant la doctrine, dont l'échec est le plus net, en tant qu'allié de la foi.

De nos jours, les hommes ne sont pas moins religieux. Nous nous sommes trompés, d'après Hocking, en les jugeant ainsi. La vraie cause de leur apathie peut être recherchée dans l'insuffisance de nos idées et de nos formules, à la fois vieilles et jeunes. L'idéalisme est un produit inachevé qui n'a pas encore trouvé une attitude religieuse. Le pragmatisme commet l'erreur de prendre la vérité inachevée. Le but de notre tâche est d'édifier l'univers et non, en dernière analyse, Dieu. Nous ne devons pas oublier qu'un « empirisme final, la soumission à ce qui est donné, non à ce qui est faisable, précisément dans ces régions du suprasensible et du supranaturel, est une attitude absolument nécessaire à la dignité humaine et à la vraie religion. Le pragmatisme positif (au sens radical du mot) est beaucoup moins capable de piété que l'idéalisme absolu (1) ».

Que pouvons-nous attendre du mysticisme dans notre dilemme ? Hocking pense que le mysticisme offre une solution. « Je crois en fait, dit-il, que les exigences tant rationnelles que suprationnelles peuvent être satisfaites par ce mysticisme bien compris, qu'elles peuvent conduire à l'idéalisme » (2).

1. *Ibid.*, préface XVII

2. *Ibid.*, préface XVIII.

Il y a cependant des formes de mysticisme que nous ne désirons pas et pourtant il nous faut choisir nécessairement un mysticisme. « C'est ce mysticisme qui confère à la vie une valeur dépassant les limites des phénomènes et ce pouvoir créateur dépassant la docilité de la raison ; il ne contredit ni n'est contredit par les conclusions de l'idéalisme vu par les résultats pratiques de la vie, mais il les complète tous les deux et constitue le point de vue essentiel de la religion » (1). Le meilleur moyen d'aborder la religion consiste à observer le rôle de la religion dans les affaires humaines.

L'ouvrage d'Hocking comprend les six parties suivantes :

I^{re} partie : La religion étudiée dans ses résultats ;
II^e partie : Le sentiment religieux et la théorie religieuse ;
III^e partie : Le besoin de Dieu ;
IV^e partie : Comment les hommes connaissent Dieu ;
V^e partie : Le culte et les mystiques ;
VI^e partie : Les fruits de la religion.

La valeur de l'intelligence dans le domaine religieux est très discréditée, pourtant nous désirons faire entrer la religion dans le même univers que notre science. La religion peut nous entraîner parfois hors du domaine de la raison, mais la vérité s'acquiert par des expériences humaines successives et toute vérité appartient à un système complet. La religion a souvent formé un

1. *Ibid.*, préface XVIII, XIX.

royaume supranaturel et suprême, elle a rarement brisé toute attache avec la terre. En fait, l'analyse nous révèle que l'Au-Delà est en grande partie un produit de l'intelligence humaine, mais pas complètement son produit, d'après Hocking. Il maintient une certaine réalité objective pour les hypothèses suprasensibles, même dans les hypothèses des sauvages les plus grossiers.

La religion a été extrêmement contradictoire dans ses effets sur la nature humaine. C'est une force puissante, mais ambiguë, dont les hommes n'ont pas appris les lois, malgré leurs longues associations avec des influences religieuses. Hocking propose de regarder la religion comme une force fertilisante, comme une source de la civilisation humaine, bref, comme la mère des Arts. « A l'origine de l'histoire, la religion renferme toute la civilisation; à la fin, il semble que la civilisation renferme toute la religion » (1). Le contenu de la religion n'est pas entièrement épuisé par aucun de ses produits culturels. C'est le culte du service social qui semble engager le plus complètement la nature religieuse de l'homme, mais en présence d'intérêts divergents, la religion est faible.

La religion progresse le mieux parmi les groupes sociaux, où la vie est encore simple et unifiée. L'histoire de la civilisation n'est pas tant une guerre entre la science et la religion qu'une tendance à rompre les liens entre la religion et les

1. *Ibid.*, p. 20

arts qui sont nés de la religion. De nos jours la religion se revêt de tous les arts, mais que reste-t-il alors pour le culte ? « La religion en tant qu'objet distinct d'attention est pour les arts qu'elle a élevés un parent épuisé, mais qu'on chérit dans son déclin avec un sentiment de reconnaissance... c'est celle qui reçoit, mais ce n'est plus celle qui donne la vie » (1).

Hocking se rend compte que ces conceptions s'harmonisent avec l'esprit de notre époque, mais il hésite à conserver la vie de la religion en s'identifiant avec « n'importe quel art ou avec tous les arts ». L'influence exercée par la religion dans le passé résulte de sa situation particulière « sur une éminence claire, au-dessus de tout contact avec les affaires, sommet qui n'est pas l'Art et qu'aucun art n'atteint » (2). Si l'importance réelle de la religion diminue, tandis que l'Art progresse alors la religion doit finalement disparaître. Déjà c'en est fait de la religion, si elle est subordonnée à quelque autre valeur plus certaine. La religion ne peut réussir que si elle est plus jeune que le plus jeune de ses enfants. Ou, pour mieux faire ressortir la comparaison, le rôle de la religion est celui d'une naissance perpétuelle. « Et nous retournerons à la terre maternelle, à l'esprit plus grossier qui connaît sa propre intégrité, à moins que tout en maintenant la diversité et l'indé-

1. *Ibid.*, p. 15.

2. *Ibid.*, p. 21.

pendance de nos arts et de nos intérêts, nous ne soyons capables de nous attacher avec une égale force à ce qui est différent d'entre tous, la source de leur efficience et le canal de leur union » (1).

La personne religieuse prouve par sa façon d'agir une sorte d'association avec une source invisible de sagesse. Il y a une manière originale d'envisager les choses qui semble indépendante des influences extérieures. On n'y remarque aucun signe de tension morale ni d'effort. La liberté s'acquiert par l'obéissance à une nécessité intérieure. La religion est directement en opposition avec les arts qu'elle a créés. Dieu nous demande d'être parfaits maintenant. La religion peut-elle se définir parfaitement par les termes sagesse, révélation ou vérité ? Hocking propose le sentiment comme un terme meilleur, pourvu que nous le définissions convenablement. Le sentiment sous forme de disposition morale pourrait être le mobile de conduite le plus élevé et le plus individuel. Nous ne sommes plus satisfaits de donner à l'intellect la prééminence de la religion. De ce point de vue, nous ne réussissons pas à trouver dans la religion un contenu digne de notre respect et de notre loyauté intellectuels, cependant nous nous cramponnons à la religion en elle-même comme à un bien précieux et indispensable. C'est pourquoi présenter le sentiment comme l'essence

1. *Ibid.*, p. 25, 26.

de la religion offre une explication d'un grand secours. Des croyances peuvent être actuellement ignorées, mais on peut remarquer que d'une certaine façon notre nouvelle manière de comprendre la substance réelle de la religion nous fait pénétrer plus intimement le sens des exposés doctrinaux.

Malgré la diversité des éléments que fait ressortir l'étude comparée des religions, nous avons dû reconnaître que le sentiment religieux est à peu près le même dans le monde entier. Les personnalités influentes inaugurent des mouvements religieux. Le spectacle de leur zèle et de leur dévotion leur suscite des disciples. Quand la passion religieuse se refroidit, la théologie prend de l'intérêt. Les croyances ont des fins sociales autant qu'intellectuelles, mais les fins sociales ont manqué souvent de valeur. Nous avons une sorte d'instinct scientifique acquis qui nous conduit à chercher aux sources du sentiment religieux l'essence réelle de la religion.

En éliminant les éléments superficiels et en allant au fond des choses, « la religion est une réaction contre notre « condition finie », un réflexe naturel d'êtres chétifs aux aspirations élevées dans une arène immense et peut-être infinie. Cette réaction paraît être, en son fond, aussi instinctive qu'un tressaillement ou un frisson. Elle est (dans son premier choc) une reconnaissance immédiate et pénétrante, effrayante même de ma

nature et de ma situation dans l'univers ; elle peut déterminer certains à marcher, en leur indiquant où se trouve la sécurité : en tous cas elle est par elle-même une grande réponse émotionnelle aux dangers ressentis et aux splendeurs de la situation fantastique » (1).

Il y a des avantages à la fois positifs et négatifs à regarder la religion comme un sentiment. C'est un fait frappant que la religion n'a jamais pu jusqu'ici se prendre comme une matière à sentiment. La religion doit être étudiée du dedans. Ne voir dans toute religion que des phénomènes subjectifs fait juger l'esprit aussi sévèrement que de regarder la religion comme une invention des prêtres. Une religion forte produira une théologie riche. La religion ne peut pas abandonner ses supports intellectuels, même si ces supports sont souvent une cause d'embarras.

Les scolastiques trouvent une place pour les dogmes religieux entre les domaines de la vérité et ceux de l'erreur et les mystiques demandent que l'on renonce à des idées objectives en religion. Hocking cherche à résoudre cette difficulté en analysant plus profondément les états de conscience que nous appelons sentiment et idée.

Le résultat de cette analyse prouve pour lui ce fait que le sentiment n'existe jamais sans l'idée, et que le but du sentiment est d'aboutir à la con-

1. *Ibid.*, p. 50.

naissance d'un objet. Si nous écartons de la religion le « tissu d'idée », nous détruisons l'étoffe même du sentiment. Dans leur exigence de l'idée nos principaux sentiments nous possèdent plus que nous les possédons. « Le résultat que nous avons atteint est simplement qu'au-dessous de l'idée il y a l'Idée. Il n'y a rien dans la réalité, sinon l'infinité de sa vitalité et de ses changements ou l'infinité de son étendue, ce à quoi nous sommes forcément ramenés par le sentiment, à cause de l'incapacité de l'idée » (1). Il ne peut pas exister de religion permanente sans métaphysique. Nous n'avons pas besoin de supposer que nous avons affaire à un univers complètement fixé. Il y a des régions de la réalité qui ne sont pas achevées. Ces régions offrent un champ libre à la volonté de croire. De même que l'Etat dépend de la volonté des hommes pour sa valeur et même pour sa vérité, ainsi la religion présente l'idée d'un tout spirituel qui demande la coopération des hommes pour le rendre réel. « Est-ce que cette unité spirituelle, bien qu'elle dépende de la volonté de l'homme, n'est pas en grande partie ce que j'entends par le nom de Dieu ? » (2). Hocking pense que l'immortalité d'une personne n'existe pas sans la volonté qu'a cette personne de changer l'espoir en réalité. D'autres idées religieuses

1. *Ibid.*, p. 108.

2. *Ibid.*, p. 141.

peuvent avoir le même caractère d'attendre l'action de la volonté pour se réaliser. Mon univers peut être spirituel aujourd'hui et profane demain.

Les attributs assignés à Dieu sont invisibles et spirituels, on ne peut ni les prouver, ni les réfuter. « La naissance de l'idée de Dieu dans l'intelligence est si subtile, tel le souffle le plus léger de l'esprit sur la face des eaux, qu'on ne peut pas dire en l'examinant à fond si c'est Dieu qui se révèle lui-même ou bien si c'est l'homme qui crée Dieu » (1). La foi a des difficultés avec la raison. Elle est timide en effet devant la raison. Aussi est-ce de sa volonté que la foi doit tirer sa solidité. L'idée de Dieu est un postulat de notre conscience morale. En affrontant divinement notre univers, elle se montre elle-même divine. Notre bonne volonté crée les circonstances favorables qui permettent à Dieu de manifester sa divinité et sa bienfaisance.

Celui qui cherche Dieu l'a déjà trouvé. La croyance est une preuve de notre caractère plutôt qu'un témoignage de notre savoir. « La foi est la décision et la résolution loyale de voir le monde tel qu'il est capable de devenir et qui emploie tous ses moyens à réaliser cette conception » (2). Notre expérience du réel ne se réduit pas à la sensation. La foi religieuse doit reposer sur une expérience suprasensible. Le volontarisme

1. *Ibid.*, p. 143.

2. *Ibid.*, p. 148.

ne peut pas définir la foi religieuse, mais il demeure comme le plus important de tous les témoignages.

L'optimisme s'appuie très bien sur une conception moniste du monde. Pour que nous puissions porter un bon jugement sur l'univers, il faut que l'univers ait un caractère. Ce caractère ne se révèle qu'autant que nous pouvons nous faire quelque idée de l'ensemble. Il y a des types de monisme naturellement qui ne méritent pas de supporter l'optimisme. La liberté vis-à-vis des puissances ne peut se trouver que dans la soumission à la Puissance.

Ce monisme est donc la seule condition possible pour conquérir la liberté. Ainsi l'optimisme exige que l'on envisage le Réel comme le bien et non comme le mal. La pensée d'une opposition scientifique au mal a finalement pour résultat de faire regarder les maux comme trop nombreux pour qu'on en puisse disposer de cette manière. Le monisme permet de s'attacher à quelques buts moraux positifs. Cette méthode repose sur la conviction « que cette chose à laquelle je me consacre est un caractère de l'Unique qui est réel et bon, destiné à durer, immuable quand il est établi par toutes les forces de l'univers qui se redressent » (1). Le monisme ainsi conçu n'exclut pas complètement des éléments de pluralisme.

Les voies de Dieu sont longues, il y a des naissances et des oublis et le terme final du Réel n'est pas suffisamment déterminé pour paralyser l'action. Nous pouvons hâter ou retarder les progrès de l'Unique. Un tel monisme est nécessaire pour donner un sens à notre pluralisme.

A quoi sert l'idée d'un Absolu ? On a vaguement senti des absolus dans les religions, mais ils ne se sont pas imposés à l'adoration. Conçue à l'image du Dieu-père, la Réalité dernière s'est rapprochée des hommes et de leurs besoins. Néanmoins l'Ultime immuable a une place. « Seule la présence d'un Absolu immuable pouvait nous permettre complètement de progresser. Car autrement, nous nous appuierions sur une chose concrète, que nous prendrions pour immuable, sur quelque chose qui serait toujours à reviser, et alors nous serions obligés de rester stationnaires ou de rompre » (1). Pour être satisfaisante, la foi doit être absolue. Le pragmatisme finit par se consumer lui-même. L'Absolu supporte n'importe quel danger relatif, parce qu'il est absolu.

La religion élève l'idée d'Absolu au niveau de la personnalité et de la valeur morale. Si Dieu existe, il faut que certaines conditions existent dans le monde pour éclairer son caractère et sa puissance. Le mal et l'avilissement sont des faits qu'il est impossible d'ignorer. Nous avons à cher-

1. *Ibid.*, p. 187.

cher le bien au milieu du mal. Dieu, s'il est tout puissant, a permis le mal, s'il doit être regardé comme la bonté même, alors le mal a trop prouvé sa puissance. D'après Mc Taggart, l'idéalisme en montrant la supériorité de l'esprit sur la matière fait tout ce que le concept de Dieu peut faire pour nous et en même temps nous échappons au dilemme moral du théisme (1). De plus, la foi en l'immortalité ne dépend pas nécessairement de l'idée d'un Dieu personnel. Aussi n'éprouvons-nous pas tout de suite l'idée d'une aide divine. Dans quel sens la divine bonté peut-elle nous guider tant que l'homme est homme et que Dieu est Dieu ? Si nous perdions la croyance en Dieu, le respect et l'amour ne resteraient pas sans objet. Hocking insiste sur ce point qu'on trouve Dieu par l'expérience avant de le trouver par la spéculation. Le problème de l'existence de Dieu vient après celui de la nature de Dieu. Si la douleur est le dernier mot de la douleur, un regard sur le monde tel qu'il est ne peut donner du bonheur à celui qui a l'esprit ouvert et qui est moralement sensible. N'importe, nous croyons que la douleur donne naissance à d'autres valeurs.

En regardant les maux de la vie naît le sentiment du besoin d'une puissance hors du champ de la race humaine. « Il doit y avoir autre chose que le moi limité, quelque chose qui le réfléchit

1. Mc Taggart J. M. E., *Some Dogmas of Religion*.

et dont la réflexion englobe tous les moi limités et leurs entours, quelque chose néanmoins avec quoi tout moi limité puisse s'associer infailliblement. Tel me semble être le point où un Dieu devient nécessaire (1) ».

Hocking examine attentivement les sources de la connaissance de Dieu parini les hommes. Dieu est apparu à deux phases distinctes de l'expérience, à savoir dans l'expérience de la nature et dans l'expérience sociale. Quand l'imagination de l'homme a été assez développée pour qu'il soit sensible à la Nature, c'est alors que la religion semble apparaître. « Lorsque l'homme possède ce que nous appelons le sens du mystère, alors les spectacles du ciel commencent à agir et à coopérer avec lui, l'infini de l'espace et du temps fourmille de pressentiments et de présages, et l'univers naturel de l'homme commence à paraître divin » (2). Dieu s'est révélé socialement aux hommes dans les périodes de crises ou dans des circonstances comme la naissance, la mort, la guerre ou autres événements importants. Nous ne pouvons pas séparer le domaine de la nature et celui de l'expérience sociale dans l'étude de la religion primitive. « L'expérience sociale ne devient une expérience religieuse que si elle est en même temps une expérience du pouvoir de la Nature. Et de même l'expérience naturelle n'est

1. Hocking, *ibid.*, p. 223.

2. *Ibid.*, p. 231.

religieuse que lorsqu'on envisage la Nature au point de vue social. Le Spiritisme et l'Animisme sont au fond la même chose » (1).

On peut dire cependant avec un peu de subtilité que l'idée de Dieu est antérieure aux expériences naturelles ou sociales et que ces dernières mûrissent la croyance. La religion n'apporte d'abord à l'homme qu'un faible secours : en fait elle ajoute de nouvelles terreurs à son existence. Le principe de la connaissance de Dieu semble impliquer de la part de l'homme le sentiment « qu'il n'est pas seul à connaître l'univers », en particulier l'univers naturel. La connaissance primordiale de Dieu ne s'est jamais complètement obscurcie depuis l'origine des religions. La spéculation métaphysique arrive à la longue à la notion d'un Dieu connu immédiatement et pour toujours, comme l'autre esprit qui « en créant la nature me crée aussi. Rien ne peut nous enlever cette connaissance, cette connaissance n'a jamais manqué à l'esprit humain qui se connaît lui-même » (2). C'est par la connaissance de Dieu que nous pourrions connaître les hommes, à l'inverse de ce principe que nous connaissons Dieu ou que nous l'imaginons à cause de notre connaissance des hommes.

L'homme sait qu'il n'est point seul dans l'univers, mais il ne connaît pas clairement la nature

1. *Ibid.*, p. 232, 233.

2. *Ibid.*, p. 297.

de son entourage. Les esprits sont des êtres éphémères soumis au jeu des circonstances et des événements. Ce n'est que lorsque l'homme commence à penser qu'il se fait des idées des dieux. L'homme a besoin des dieux lorsqu'il essaie d'unifier le monde naturel et la société. On s'adresse aux dieux, contrairement aux esprits, comme à des êtres personnels. Les véritables documents sur les dieux datent du jour où les dieux prennent la place des esprits.

Dorénavant la connaissance de Dieu devient une affaire d'expérience de tribu, de nation ou de race. Il ne faut pas considérer le développement religieux comme le passage de la vérité à l'erreur. C'est plutôt l'approfondissement continu de la connaissance religieuse par rapport aux objets de piété. « Primitivement, la connaissance de Dieu est fragmentaire et occasionnelle, quoique continue, mais en progressant, de nouveaux aspects de l'expérience, des intérêts sociaux, politiques, moraux en philosophie et en art s'associent à la connaissance de Dieu jusqu'à ce que cela devienne un postulat de la religion qu'il faut voir Dieu en toute chose, même dans le mal » (1).

Les attributs contradictoires de Dieu sont le reflet des instincts opposés de l'homme ; ce n'est qu'en étreignant quelque absolu que ce dernier maintient son équilibre incertain. Dieu est ainsi

1. *Ibid.*, p. 321, 322.

le gage de l'unité de la nature humaine. Les tendances monothéistes dans la religion sont d'ordinaire plus fortes que leurs contraires, bien que le polythéisme se soit trouvé justifié comme un aveu de l'omniprésence de la divinité. On a conçu Dieu comme un être transcendant et immanent. Il faudrait éviter dans les temps modernes que l'immanence de Dieu ne soit exagérée aux dépens de son caractère transcendant. « Si la religion se manifeste principalement dans les choses environnantes, elle finira par n'être plus du tout une religion. Plus l'horizon religieux est limité, plus la gamme de l'expérience religieuse devient triviale » (1). Nous aboutissons au paradoxe qu'une divinité toute proche n'est pas aussi accessible qu'un Dieu inapprochable. Le Fils rend Dieu plus proche, mais le Père doit être d'abord connu, avant que le Fils ne soit reconnu comme Dieu. Hocking nie l'existence de stages prémonstraux en religion ; Dieu est toujours Dieu, des périodes de développement religieux se produisent au moment où la bonté de Dieu est plus clairement connue et différenciée. Les rapports entre Dieu et l'homme se sont approfondis et deviennent plus personnels au cours de l'histoire religieuse. Le développement et la transmission d'une connaissance plus intime de Dieu deviennent de plus en plus la tâche des hommes en par-

1. *Ibid.*, p. 327.

ticulier. C'est pourquoi une étude approfondie des mystiques est importante. La prière est un acte instinctif qui ne se prête pas facilement à l'explication. Les motifs de l'adoration semblent être moraux ; c'est la reconnaissance du respect dû aux grands et aux saints. L'adoration est inspirée par l'amour qui cherche à connaître son objet ; à ce degré, elle ressemble à la pensée. Par l'adoration, l'individu peut s'approprier à lui seul le Dieu universel. L'adoration comprend deux éléments : la réflexion et le rite. Celui-ci est le côté extérieur, démonstratif de l'adoration et est moins important que la réflexion. Mais il n'en est peut-être pas ainsi au commencement. Si étranges et diverses qu'aient été les pratiques religieuses, nous ne devons pas oublier d'évaluer exactement l'intégrité de l'esprit qui leur donne naissance. L'être qui s'approche de Dieu doit d'abord éprouver un sentiment de crainte sacrée, proche de la terreur. Quand cet acte s'accomplit en sécurité, une joie débordante et une gaieté sauvage envahissent fréquemment l'esprit. L'adoration met en relief ses adeptes spéciaux : ce sont les mystiques.

Le Dervichisme, le Yoghisme et la Sainteté représentent des extravagances de la conscience religieuse, pourtant ces manifestations ont caractérisé pendant longtemps maintes religions. Pourtant les mystiques n'ont pas pu se rapprocher beaucoup du peuple. « Leurs rapports avec Dieu ont été un sujet d'étonnement non seulement

pour les gens, mais aussi pour eux-mêmes ; ils ont de la difficulté à communiquer au public religieux ces rapports ou leurs résultats significatifs... C'est cette difficulté de communication, cette séparation de la foule en pensée et en manières, cet embarras à s'exprimer qui sont contenus dans le mot mysticisme » (1). Les mystiques parfois ont été vains et faux, mais ce fait a peu d'importance si l'on trouve parmi eux de vrais mystiques. La nature peut échouer mille fois avant de donner un produit parfait. « L'existence de vrais mystiques... Bernard, Mahomet, Lao Tsé, Plotin, Jean de la Croix, bien que rare, est une chose d'importance » (2). Une philosophie complète du mysticisme serait aussi une philosophie de la religion. Il est possible au psychologue d'étudier les causes et les effets du mysticisme, même s'il manque la propre parole du mystique.

Une véritable compréhension du mysticisme nous rendrait capables de ranimer nos formes de culte ou de les supprimer comme étant des gestes inutiles. Il y a une certaine ambition spirituelle qui pousse les hommes à chercher Dieu. S'il y a un Dieu dans le monde, une carrière est ouverte pour chaque âme. Le désir ardent de trouver Dieu est particulièrement accentué en quelques personnes. Ce sont les mystiques de

1. *Ibid.*, p. 348.

2. *Ibid.*, p. 349.

naissance... ceux qui désirent abandonner tout pour être avec Dieu.

L'impulsion mystique n'est pas limitée à certains tempéraments. « Il y a des mystiques violents aussi bien que des tendres ; des hommes qui dédaignent de vivre dans un monde où ils ne sont pas sûrs de leurs propres âmes ; qui emportent d'assaut les portes de la cité céleste jusqu'à ce qu'ils arrachent à Dieu la garantie de leur salut... les Jacobs, les Brunos, les Luthers. Il y a des mystiques pratiques et qui remuent l'univers, comme il y a des rêveurs... les Mahomets, les Bernards, les Wesleys » (1). Le mystique prétend être instruit de ce qui touche aux questions de la vie et de la mort et aux autres sujets importants. Il ne faut pas mépriser la connaissance du mystique à cause de son incapacité à exprimer sa foi. L'impulsion mystique traduit un désir de révélation nouvelle et dénote un dégoût des vieilles formes et des idées établies. Le vœu suprême du mystique est l'union avec le divin. L'âme doit se détacher de tous les liens terrestres en s'unissant à Dieu. « Ce que le mystique atteint est, d'après ses conceptions du monde, un zéro : ce n'est pas en effet la totalité du Réel, mais la substance, le cœur de Dieu... Dans l'adoration on touche le fond de cet abîme sans fond du Moi et l'on perçoit tout près l'Origine réelle des choses ; on acquiert non

1. *Ibid.*, p. 361.

pas la somme du savoir, mais le commencement et la mesure de tout savoir » (1).

Le langage des mystiques est souvent difficile à suivre. Il renferme beaucoup d'images et de mystères. Pour distinguer l'adoration de la pensée, les mystiques ont inventé des expressions qui expliquent leur accès auprès de Dieu. Ainsi les termes employés par Tauler comprennent : « le sommet de l'âme », « le fond de l'âme », « la face supérieure », « l'œil éternel », etc... Le corps doit être préparé avant que le mystique puisse utiliser pleinement toutes les puissances de son âme. Le premier degré sur la voie mystique exige une « purification ». Hocking admet la logique de l'ascétisme et témoigne de son respect pour l'esprit disposé à payer au plus haut prix le reniement du monde. Au deuxième degré, le mystique choisit un objet de méditation. Sainte Thérèse commençait ses oraisons en pensant aux épisodes de la passion, mais elle indique qu'on peut choisir d'autres sujets intéressants. Méditer sur un objet est une action bien négative, son but étant de délivrer l'esprit des autres préoccupations. Les efforts actifs du mystique ne suffisent pas à rendre possible l'adoration absolue. « Il doit y avoir un moyen de couper court à ces démarches infinies d'auto-préparation, si pour voir Dieu il faut en fait purifier son cœur » (2). Le mys-

1. *Ibid.*, p. 365, 366.

2. *Ibid.*, p. 381.

tique en vient à ne plus agir, mais à attendre, il est devenu passif. « Il y a quelque chose de profondément paradoxal dans cette passivité volontaire du mystique, comme dans l'immobilité d'une roue rapide ou dans la paix et le silence de la lumière » (1). Le mystique qui jusque-là a frappé à la porte de son univers, franchit le seuil des divins mystères et se trouve face à face avec la vérité.

L'étude psychologique du mysticisme révèle l'existence d'une loi en quelque sorte rythmique. « L'élévation du mystique est passagère, sans doute parce qu'elle est une phase d'exaltation et de dépression naturelle, comme un courant organique de l'expérience. S'il en est ainsi, ce caractère tout transitoire et extérieur qu'il soit, offrira le point de vue le plus favorable pour une étude scientifique » (2). On cite l'opinion de Delacroix pour montrer que le rythme est quelque chose qui doit être surmonté et qui fut surmonté dans la vie des mystiques classiques (3). Hocking cependant ne consent pas à rejeter entièrement le rythme. Les actions humaines en semblent pénétrées. Le mysticisme radical tend à séparer l'homme de la nature et de ses semblables, en produisant dans la vie spirituelle un isolement

1. *Ibid.*, p. 384.

2. *Ibid.*, p. 391.

3. Delacroix H., *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, chap. II, VI, IX.

qui ne convient pas aux goûts modernes. Tout mysticisme authentique est solitaire. A notre époque, nous redoutons la solitude à cause des produits morbides qui se développent dans son atmosphère. Cependant, notre époque a souffert d'avoir perdu la capacité de se replier en soi-même. « Le mysticisme en son essence est précisément la rédemption de la solitude, c'est la démarche qui consiste à avancer d'un degré au cœur de notre subjectivité infinie et à faire servir cet accroissement à l'intérêt général sous forme d'approfondissement de la morale et de l'art » (1). Le mystique est l'homme qui fait consciencieusement ce que nous devons toujours faire, si nous désirons vivre une vie bien équilibrée. Dieu et le monde en un sens ne font qu'un, bien qu'on doive les considérer à un autre point de vue comme distincts. En fait, la vie a ses principes d'alternance.

Nous entrons dans notre propre voie et nous défaisons notre œuvre. La plénitude de l'effort exige que nous considérions l'idée du Tout vers lequel nous tendons. Nous attribuons un caractère absolu aux différents objets de notre recherche. Le monde des objets de la volonté devient pluraliste. Le moi artificiel est le seul moi que nous connaissons. Nous éprouvons le besoin de retrouver notre perspective et de rétablir nos valeurs.

1, *Ibid.*, p. 404.

« Tout ce qui donne du prix à la vie en renforçant la force naturelle de l'idée du Tout est de l'adoration ou un commencement d'adoration » (1). La religion fait partie des autres arts de la vie, mais elle demande de la considération pour elle-même. Le monde moderne a choisi l'action et la lutte comme la meilleure part. De l'autre côté « il y a la paix de l'éternité, le silence de la forêt, l'exaltation du sacrifice, la grandeur de la simplification et de l'unité, la joie de l'abandon, le calme de la contemplation absolue, la vision de Dieu » (2). On peut choisir les deux catégories de valeurs. L'adoration est une tromperie si elle n'enrichit pas la vie ultérieure. La vision de Dieu devrait fournir la réponse au pourquoi du devoir. L'adoration fortifie la volonté et laisse l'adorateur plus ardent à construire un monde nouveau. « Le mystique est retourné à l'Unique et maintenant il revient à la Divinité, plus réaliste et plus puissant qu'auparavant » (3).

Hocking examine les fruits de la religion dans les chapitres sur la révélation, l'inspiration et l'esprit prophétique. Le mystique parle sur un ton d'originalité. Il a l'attitude de quelqu'un qui a découvert par lui-même la vérité. Mais c'est tout bonnement une manière inconsciente d'affirmer que la religion doit consister dans une expérience

1. *Ibid.*, p. 419.

2. *Ibid.*, p. 427.

3. *Ibid.*, p. 440.

et non dans une idée seulement. Pénétré de la fraîcheur et de la nouveauté de son expérience, le mystique s'efforce d'en communiquer le parfum aux autres. Ce qu'il veut faire savoir avant tout, c'est qu'il a trouvé Dieu, en dehors de cette affirmation, il n'est pas capable de donner des détails sur la vérité qu'il possède. L'incertitude sur ce fait capital est la chose qu'il ne peut pas supporter. « C'est parmi les convaincus qu'on trouvera les vrais prophètes. C'est parmi les églises infailibles qu'on trouvera toutes les vraies églises. Ce que l'église doit principalement apprendre, c'est à ne pas être infailible en trop de choses » (1). Les mystiques se sont souvent trompés sous ce rapport, bien que la vérité partielle de leurs déclarations ait mieux valu que l'absence complète de vérité. C'est le rôle des mystiques de donner au monde « des affirmations informes ». Les mortels plus ordinaires sont capables de faire les révisions nécessaires. Les mystiques ont été à la fois créateurs et prophètes. Leurs rapports avec l'Absolu ne les a pas affaiblis ni annihilés.

Le bonheur humain ne consiste pas dans la possession d'objets particuliers. Les principes effectifs du bonheur résident dans le moi et ne sont pas le résultat des événements et des circonstances. Celui qui connaît Dieu possède le secret du bonheur en ce monde. Le malheur vient

1. *Ibid.*, p. 455

de la « division de l'âme ». C'est par l'Art, la rénovation et l'adoration qu'on recouvre d'ordinaire l'unité. Tous les événements qui nous arrivent, nos âmes ont le pouvoir de les transformer. Le stoïcisme a fourni quelques-unes des doctrines les plus élevées en ce genre, mais on ne peut pas nier l'insuffisance du principe stoïcien. Nous exigeons en plus un sentiment de durée. On peut trouver une solution dans l'altruisme ou dans le bonheur d'un autre. Le succès n'a pas besoin d'être mon succès, ni la domination ma domination. « Pourvu que je sache ou croie qu'une puissance contrôle ou contrôlera les événements naturels et l'histoire, alors les événements commencent à avoir une signification, et je puis trouver mon bonheur dans la victoire assurée de cette puissance, bien que je n'aie pas plus besoin d'être victorieux personnellement » (1). Il ne peut pas y avoir de triomphe certain pour nous sans un triomphe général de l'humanité. Nous n'avons pas besoin de savoir ce que sera le triomphe éternel, la conviction qu'il est réel et assuré est la chose importante. Le mystique affirme sa certitude dans l'accomplissement de l'histoire. Le mystique qui renonce à l'histoire est un faux mystique. Le succès final du prophète a besoin de l'aide des circonstances non moins que l'infini. Notre époque semble indifférente au point de vue religieux, mais « quand

1, *Ibid.*, p. 476.

nous pénétrons les manifestations actuelles de convictions comme notre respect de nous-mêmes, notre croyance en la dignité humaine, notre foi en la permanence de l'âme à travers toutes les catastrophes de la nature physique et en l'intégrité de l'histoire, notre propre histoire, nous devons reconnaître là une multitude d'actions actuelles accomplies une fois pour toutes en conformité avec la religion historique » (1).

Hocking a composé un ouvrage qu'un lecteur réfléchi ne peut pas oublier, qu'il en approuve ou qu'il en rejette les thèses fondamentales. Cet ouvrage se justifierait presque du seul point de vue littéraire, indépendamment de ses mérites ou de ses erreurs philosophiques, il abonde en passages qui dénotent un rare talent littéraire consacré au service de la pensée. On est toujours un peu injuste envers un auteur quand on isole ses pensées de leur contexte et le critique scrupuleux éprouvera des remords extraordinaires à traiter Hocking de cette manière. Cependant la pensée de Hocking a un sens assez clair pour qu'on l'approuve chaleureusement ou qu'on la repousse. Prendre cet essai de Hocking pour un essai opologétique d'idéalisme ne serait guère une critique équitable et nette, puisqu'il est parfaitement évident que l'auteur désire beaucoup plus sauvegarder les intérêts de la religion qu'encourager le succès

1. *Ibid.*, p. 523.

d'une doctrine philosophique quelconque. En même temps, il s'est servi à dessein et du pragmatisme et de l'idéalisme pour provoquer la controverse, ne serait-ce qu'une controverse modérée. Il y a naturellement des idéalistes avérés qui ne verront pas d'un bon œil Hocking recourir au pragmatisme pour les points critiques de son exposé et les pragmatistes pourraient déclarer d'une façon à faire impression que Hocking a introduit le pragmatisme dans un corps de doctrine ne laissant aucune place au véritable pragmatisme ; ceci dans la mesure où le pragmatisme refuse catégoriquement d'accepter la théorie d'un monde où les fins morales dernières sont en quelque sorte garanties.

Hocking laisse peu de doute sur sa position à cet égard. Il insiste avec passion sur la valeur objective des croyances religieuses et il réclame avec non moins de vigueur une puissance autre que l'homme, capable d'assurer à l'humanité les idéaux spirituels les plus élevés. La tentative qu'a faite Hocking de démontrer que notre connaissance des autres esprits n'est rendue possible que par la présence d'un Esprit Originel dans le monde, doit être considérée comme un spécimen de dialectique qui paraîtra plus ou moins séduisante, suivant qu'on approuvera ou non les postulats fondamentaux de Hocking. Cette affirmation que la dignité humaine exige « un empirisme final, un respect pour ce qui est donné, non pour ce qui

est faisable », suggère l'idée qu'à la longue peut-être le rôle de la dignité humaine consistera à garder les attitudes les plus raisonnables possibles vis-à-vis de l'univers, tel qu'il peut apparaître de temps à autre selon les éventualités de notre logique. Cette dignité aura peu de prestige quand des faits irrécusables viendront compliquer la tâche de prouver l'unique origine et la destinée immortelle de l'homme. Aussi est-ce une plaisante chose que d'aborder chaque jour notre tâche morale avec la certitude du triomphe éternel pour l'homme, quelque obscure qu'en soit la réalisation ; mais si nous admettons avec Dewey que l'idée d'un triomphe final de la race est fantastique, les instincts plus délicats de notre moi, développé socialement, nous dirigeront encore vers le devoir prochain (1).

Hocking emploie le mot mysticisme dans un sens large et lui prête des caractères religieux qu'on ne lui reconnaît pas toujours. D'ailleurs un critique batailleur pourrait prétendre que Hocking, dans son enthousiasme pour les mystiques, a au moins insinué, s'il ne l'a pas déclaré ouvertement, que tous les meilleurs fruits de la religion sont les produits du mysticisme. En opposant l'ouvrage de Hocking à celui de Martin dans l'analyse de la religion, on pourrait prétendre (ne serait-ce qu'en vue de la discussion), que la méthode fondamen-

1. Voir Dewey, *Experience and Nature*, dans le résumé final.

tales de Hocking a vraiment consisté à prendre le besoin psychologique de religion et à l'idéaliser dans la mystique. Cela ne veut pas dire que Hocking a fait la chose sciemment, car dans toute éventualité, il n'est pas difficile de deviner la réponse théoriquement irréfutable de l'idéaliste... quel mal y aurait-il à identifier le besoin psychologique de religion avec les suggestions d'un Absolu ?

On sait bien que les mouvements mystiques se sont souvent produits en réaction contre les prétentions extravagantes de l'intelligence, et peut-être de nos jours, l'esprit mystique doit-il être entretenu surtout comme antidote contre les excès de l'esprit scientifique. Qui oserait dire que la conception scientifique de l'univers manque complètement de ces éléments romantiques et même ésotériques que semblent réclamer les créatures humaines pour leur bonheur spirituel ? Cependant, un compromis pourrait être longtemps nécessaire entre ces deux conceptions de la vie. Le Professeur C. A. Bennett, de l'université de Yale, a terminé par ces paroles un livre récent et suggestif sur le mysticisme.

« Ce que le mystère et l'accident apparent ont fait pour nous, nous pouvons le perdre accidentellement et mystérieusement. Il est possible que nous ne puissions jamais nous passer complètement de nos éléments instinctifs et inconscients, mais en temps que créatures douées d'intelli-

gence, nous ne sommes pas laissés à la merci de ces éléments. Ils auront toujours besoin de la conscience de soi pour se compléter. Nous racheter délibérément de l'inconscient est donc une tâche essentiellement humaine. Et c'est le choix qu'ont fait les mystiques » (1).

1. Bennet, C. A., *A Philosophical Study of Mysticism*, 1923.

CHAPITRE VII

UNE INTERPRÉTATION PSYCHOANALYTIQUE DE MARTIN

Avant l'apparition de *The Mystery of Religion* Everett Dean Martin était surtout connu en Amérique comme l'auteur de *The Behaviour of Crowds*, étude justement populaire et originale de la psychologie des foules. Dans le premier de ces deux ouvrages, que nous allons précisément discuter dans le présent essai, Martin aborde la religion sous le même angle. Daté de 1923, *The Mystery of Religion* reflète certaines des tendances les plus radicales de la psychologie américaine. On sait que Martin est d'accord avec les principales idées de J. B. Watson, mais son analyse de la religion relève plus fortement de Freud. Pour Martin, la psychologie religieuse est une branche spéciale de la psychologie sociale. Les observations psychologiques sont limitées aux Chrétiens protestants. Il se rend bien compte que l'application de méthodes identiques aux Juifs et aux Chrétiens donnerait probablement des

résultats différents. Sa conviction, c'est que l'intelligence parfaite des motifs religieux serait d'un grand secours pour l'intelligence des phénomènes sociaux en général. « Le problème de la religion, écrit-il, présente un intérêt particulier pour les Etats-Unis. Les gens dont les idées se sont formées sous des influences religieuses sont obligés de s'assimiler bien des connaissances nouvelles concernant notre monde. La religion elle-même est devenue un problème, et un nombre toujours croissant de gens n'y verront bientôt qu'un problème de nature humaine » (1).

Certes, l'étude de la religion au moyen de l'histoire et de l'anthropologie a sa valeur, mais ces méthodes ne touchent pas aux traits intimes de l'expérience religieuse. « L'objet du présent ouvrage est, autant que possible, d'arriver à mieux saisir le sens réel, le substrat caché des phénomènes religieux. Nous supposerons que quelque chose tâche ici tout à la fois de se cacher et de se révéler, et que ce quelque chose, bien que vital pour l'âme humaine, n'en demeure pas moins trop caché en grande partie pour que le croyant ordinaire s'en rende compte » (2). Pendant longtemps on a aimé le mystère comme un aspect indispensable de la religion. L'ancien rationalisme a fait faillite dans une certaine mesure, parce qu'il a né-

1. Martin E. D., *The Mystery of Religion*, préface.

2. *L. c.*, p. 4.

gligé d'évaluer convenablement cet élément mystérieux. La religion n'est point primitivement un code moral ; les fondements sur lesquels s'échafaudent les croyances religieuses ne forcent nullement ces dernières de s'occuper de l'explication du système de l'univers. Les prédicateurs modernes qui représentent la religion chrétienne comme un évangile social, ne se rendent pas compte de la signification interne de la doctrine. C'est à des causes plus profondes que l'égoïsme et l'indifférence des hommes qu'il faut attribuer l'insuccès qui a frappé les efforts de ce qu'on a appelé « l'évangile social » pour stimuler davantage les gens. Le désir de séparer la religion des affaires n'est pas un simple subterfuge d'hypocrite.

Le conflit entre la science et la religion est essentiellement un conflit entre diverses sortes de gens. Les partisans de l'introspection recherchent à s'appuyer des réalités intérieures et invisibles. Les partisans de l'extrospection « préfèrent trouver leur tranquillité d'esprit dans l'intelligence des faits de la vie, dans la notion du bien et du mal, dans un dressage qui leur permette de dominer les difficultés qui pourraient s'offrir à eux. Le mystère intérieur de la vie les préoccupe bien moins » (1). Le peuple est plutôt tourné vers les choses du dedans. Il adopte bien le jargon scientifique, mais plutôt comme un voile léger

1. *L. c.*, p. 17.

jeté sur les vieux mystères et les vieilles saintetés, les onctions et les terreurs, les espoirs et les consolations du temps jadis. Les tentatives faites pour moderniser les vieilles valeurs religieuses sont ordinairement superficielles. Il est assez difficile de traduire les tournures d'expression religieuses en termes scientifiques. « Jérusalem la Ville d'Or » n'est guère l'équivalent de « République Coopérative Marxiste ». « L'Agneau Divin » n'est point le « Jésus du Nouveau Testament interprété par la critique moderne ». « Ces vieux symboles ont la logique de l'inconscient, des rêves, celle qui préside à l'élaboration de nos désirs les plus profonds (1).

La religion n'est pas une invention de prêtres ou d'aristocrates qui auraient eu pour but de maintenir des classes inférieures dans la servitude. Au contraire, c'est plutôt parmi le bas peuple que les cultes et les croyances ont le plus de chances de naître et de persister. Tout préoccupés du conflit existant entre la science et la religion, les savants disciples de Western n'ont pas compris assez vite combien « il est possible que toute la langue de la religion soit un pur symbolisme créé par l'inconscient en vue d'exprimer ses fantaisies favorites » (2).

Martin prétend que depuis l'origine du Christianisme, il a été reconnu que le sens véritable

1. *L. c.*, p. 17.

2. *L. c.*, p. 26.

des idées chrétiennes se trouvait sous l'écorce des expressions extérieures. Que nous ayons affaire à la religion ou à la science, toutes les idées sont des symboles. Or on peut penser deux façons, avec un but déterminé ou « par libre association ».

Le premier type s'occupe de résoudre des problèmes. Par conséquent, il s'intéresse à la réalité objective. Le second vise les aspirations intérieures, l'ajustement subjectif. C'est à ce dernier règne qu'appartient la religion, de même que l'art et la musique. La religion a employé les formes variées de l'art. Nous avons le droit de considérer cette partie de la littérature religieuse qui se compose d'histoires merveilleuses, de récits de héros et de légendes fantastiques où figurent des dieux et des démons, comme une forme d'art religieux « des douces de l'esprit » peut-être, pour nous servir de l'expression de Martin.

On peut étudier la religion du point de vue de la conduite dans la société, de l'introspection ou de la psychopathologie. Selon Martin, c'est la dernière de ces trois méthodes qui jette le plus grand jour sur cette question, surtout en raison des conquêtes faites récemment par Freud, Jung, Otto Rang, etc... Certains aspects de la religion forment des pendants parfaits à des faits psychopathologiques bien établis. C'est ainsi que la régression considérée comme un infantilisme attardé trouve un équivalent religieux dans l'insistance qu'on met à exiger que les croyants de-

viennent comme des petits enfants, comme des bébés en Jésus-Christ. L'imagerie familiale, qui joue un rôle anormal dans la psychologie des anormaux, a beaucoup d'influence dans la religion. Les rites et les tabous donnent naissance à des gestes obligatoires qui rappellent bien l'action des névroses. Les dogmes religieux ont leurs pendants dans les pensées imposées du dehors, phénomènes que les pathologistes observent et soignent souvent. Des manifestations masochistes et sadiques ont apparu dans plus d'un culte religieux. Un autre déterminant puissant dans la conduite religieuse, c'est le sens de l'infériorité, lequel est parfois connu sous le nom de complexe d'infériorité. La religion devient parfois « une sorte de psychose bénigne » qui offre des issues à des gens qui, autrement, auraient attrapé des névroses. Les analyses psychologiques aideraient à avancer dans la religion. En connaissant personnellement ses motifs religieux, on a, selon l'avis général, plus de chances de mieux conformer sa vie à sa foi.

Les valeurs symboliques de la religion sont considérées comme des réalités objectives et concrètes. Puis la religion cherche à construire un univers spirituel où tout le sens de la nature et de la vie est complètement modifié. Aussi un système religieux devient-il « une sorte de refuge contre le naturel » (1). La fabrication d'un système

1. Martin ne nie pas la valeur ontologique des doctrines

imaginaire de la réalité ressemble assez à l'« illusion du trait de référence » des paranoïques. Dans la vie l'homme se heurte à tant de choses déconcertantes et épouvantables qu'on ne doit pas être surpris qu'il cherche à reconstruire l'univers plus conformément aux désirs de son cœur. L'élaboration des rêves représente la même tendance sur une plus petite échelle. Il y a dans les religions juive et chrétienne des éléments symboliques qu'on a toujours regardés comme tels. Dans d'autres cas on ne s'est pas aperçu que l'imagerie religieuse avait des sources plus profondes. Le motif érotique apparaît dans plus d'une hymne religieuse. Les conceptions historiques et métaphysiques de la religion n'ont pas de mérite en elles-mêmes ; l'importance pratique en dépend du degré d'utilité qu'elles ont pour la religion. Parfois les idées théologiques représentent simplement des demandes de l'âme humaine.

Le Dieu de la philosophie a très peu de commun avec celui de la religion. La fonction du Dieu-idée, dit James, est de permettre à l'homme de ne pas se sentir dépaycé dans l'univers. La doctrine d'une Cause Première est plus mécanique que religieuse. C'est pourquoi on a introduit les notions de causes finales, et c'est à dessein qu'on en a pourvu l'univers. Les tentatives de redécouvrir le véritable Jésus de l'histoire ne présentent

chrétiennes. Cependant il est d'avis que cette question n'intéresse pas la psychologie des religions.

qu'un intérêt intellectuel. Un tel personnage n'est point le Jésus de la foi chrétienne, car l'histoire de ce dernier n'a de valeur pour le croyant qu'en tant que symbole.

Le symbolisme des songes a des analogies dans la religion. Aux yeux de Martin, la religion est « une appréciation symbolique du mystère de l'existence au point de vue des intérêts, du moi » (1). Nous créons une espèce de portrait de notre personnalité, et nous luttons pour réaliser et imposer ce portrait. Les songes, les symptômes névrotiques et les symboles religieux peuvent également servir de moyens de défense, de compensation ou d'évasion. Les mécanismes défensifs sont fréquents dans la religion. Par exemple, l'intolérance se déguise sous le masque du zèle pour le Seigneur. On est fier d'exceller en humilité. Les doux vont hériter toute la terre. Le principe de compensation pénètre toute l'expérience religieuse. Le 23^e psaume en est un parfait exemple. « Tu me prépares une table en présence de mes ennemis », etc... On emploie parfois l'idée de l'enfer comme un principe de compensation. La religion abonde en échappatoires.

« Le sourire d'un surnaturel bienveillant fait reculer le mécanisme implacable des forces naturelles. La religion jette un manteau d'une miséricorde éternelle sur la lutte inexorable pour la

vie. D'après la science, notre petite planète finira sous la forme d'une motte gelée. Au lieu de cela, la religion nous peint une cité éternelle, où l'on reverra des figures aimées et où chacune de nos larmes sera essuyée tandis que des anges blancs chanteront et jouiront éternellement de l'avatar final de toute la création. Ayant un tel tableau devant les yeux de l'esprit, la mort n'est plus la mort, mais l'entrée dans une vie complète. Toute perte est un gain tout échec est un succès » (1). C'est ainsi que les humains bâtissent leurs constructions d'imagination et de symbole pour y trouver un refuge contre le vent froid et âpre de la réalité.

L'image du père est la plus significative parmi les divers symboles de la Divinité. Les symboles qui représentent Dieu comme un Roi ou comme un Créateur, impliquent souvent la paternité. La paternité de Dieu est une des doctrines cardinales du Nouveau Testament, et on en trouve un avant-goût dans l'Ancien. Comme l'idée de la fraternité divine ne comprend point certains caractères de la paternité naturelle, Martin donne à ce fait l'explication psychoanalytique suivante : L'enfant est choqué lorsqu'il apprend pour la première fois la nature véritable du lien qui existe entre son père et sa mère, parce que jusqu'à ce moment-là il a pensé que leur amour était intégralement con-

centré sur lui enfant. Dans l'histoire de Cyrus et dans la légende d'Œdipe, les parents véritables sont représentés comme des parents adoptifs. On peut établir ainsi dans l'enfant une base pour de futures Edipe ou Electre. La religion restaure l'image paternelle comme elle existe dans le cerveau de l'enfant. On recherche à être guidé par le Père invisible quand l'expérience apporte à l'adolescent le sentiment d'un monde plus grand et de dangers nouveaux. L'idée d'un Dieu-père se trouve d'ordinaire plutôt dans les religions de groupements humains qui possèdent une organisation patriarcale de la famille. L'attitude filiale amène à respecter l'autorité. « Dans l'Europe Méridionale le Christianisme demeure catholique, hiérarchique, symbolique, autoritaire. Dans le Nord, il tend à devenir mystique, moraliste, rationaliste, non conformiste » (1).

Au fur et à mesure que la maturité s'approche, l'avènement du sexe menace de détruire l'image infantile d'un père. Il survient un conflit, et l'on éprouve le besoin de se réconcilier avec le père-dieu. Comme le symbole de père concerne un père terrestre véritable, on le dissocie souvent en deux images, c'est-à-dire, le « bon » père et le « mauvais » père. Ces images constituent pour Freud une attitude ambivalente. Le diable est le revers de l'image idéale du père. Le diable « exprime ceux des facteurs psychiques du cœur

1. *L. c.*, p. 131.

du croyant lesquels se trouvent en opposition inconsciente avec l'idée de « la Bonté » avec laquelle cette image est identifiée » (1). Le diable sert aussi d'instrument de « projection ». Il porte la responsabilité de nos pensées dévoyées et de nos mauvaises actions. Toutefois la satisfaction que procure l'image du diable est surtout négative. Seule une complète réconciliation avec l'image du père est capable d'apporter un soulagement réel. On sent alors « qu'on doit amadouer le Père. Le croyant cherche à obtenir le pardon de son image du père. Peut-être le pardon recherché en ce cas est-il partiellement le désir qu'a le croyant d'excuser lui-même son père, de renouer le lien rompu depuis longtemps dans le cœur de l'enfant à l'heure où l'enfant a essuyé sa première déception au sujet de son image paternelle » (2).

Selon Freud, la première révolte contre l'autorité paternelle est causée par le sentiment que le père monopolise les privilèges sexuels. Les fils ont tué « le vieux », et dans les efforts qu'ils font par la suite pour expier leur sentiment commun de culpabilité, nous voyons la racine du sacrifice religieux et des restrictions morales à venir. Au point de vue psychologique, « la réconciliation avec le père veut dire la réconciliation de notre jalousie infantile avec le fait de notre propre maturité sexuelle » (3).

1. *L. c.*, p. 138.

2. *L. c.*, p. 142.

3. *L. c.* p. 149.

Une fonction importante de la religion est de nous fournir les moyens d'éviter le péché. Pour un partisan de la religion, le péché n'est pas simplement le fruit d'un raisonnement pessimiste. C'est plutôt une tache qui souille toute la création. Le péché déchire le cœur même de la Divinité. Tant qu'on n'a pas vaincu le péché, toutes les conquêtes, toutes les aspirations terrestres sont vaines. Aux yeux des écrivains du Nouveau Testament et, plus tard, à ceux des Pères de l'Eglise, la civilisation, telle qu'elle a été créée par l'homme, est corrompue jusqu'à la moelle de ses os. Ce qu'on appelle le péché du monde est dans une grande mesure une projection du conflit avec le mal dans le propre cœur du croyant.

La conscience du péché ne sous-entend pas nécessairement qu'on est en train de faire le mal. C'est le milieu social qui détermine les jugements moraux. Dans plusieurs cas, le sentiment du péché semble être le produit « de la fixation infantile de l'image paternelle », dans les exemples que cite William dans *The Varieties of Religious Experience* on voit des symptômes caractéristiques de l'anxiété, de l'inquiétude, un sentiment de l'infériorité et de la faute personnelles, avec des idées de suicide et de mort. Léon Martin « quelque part le long de la ligne sise entre la neurasthénie et le psychose se trouve le sentiment religieux du péché » (1). Ordinairement la

1. L. c., p. 190.

conviction n'est pas permanente. On trouve la foi en fixant son attention sur la miséricorde du Père. Autrement dit, « le sujet a appris à pardonner ses propres péchés en acquérant la conviction qu'ils ont été pardonnés par le Père » (1).

Le sentiment de l'infériorité est souvent une force qui motive des types variés de l'ambition et de la conduite humaines. Ce n'est pas par pure cupidité qu'on se met à brasser des affaires. On cherche le succès dans cette sphère comme un moyen d'établir sa supériorité. La religion stimule les gens à apprécier leur propre valeur. Le pécheur, à qui l'on rappelle que Jésus est mort pour lui, acquiert un sentiment plus profond de son importance. L'idée qu'on a remporté la victoire sur des habitudes anciennes donne aux gens la conscience de la perfection. Cependant une conversion ne va pas toujours aussi loin qu'on se l'imagine d'habitude. L'individu demeure sous l'empire de dilemmes de convention populaire. L'infériorité individuelle continue à se faire jour dans des protestations contre l'étude, et l'on déprécie ou l'on nie les chefs-d'œuvre des immortels à cause de leur non conformité morale. On adopte les doctrines égalitaires afin de soulager le sentiment intime de sa propre infériorité.

Les explications que les théologiens donnent au sacrifice de Jésus sont des rationalisations. « Dans la mort du Christ offert en victime, le croyant

1. *L. c.*, p. 192.

possède un symbole objectif de sa propre expérience de la rédemption du péché. Le Christ est le symbole de l'image infantile de la personnalité ou *ego libido*. Le Fils meurt sur la croix à l'heure de ce retour infantile qui existe aussi dans l'inconscient du croyant, et de plus, le Fils et le Père sont réellement une personne » (1). En appropriant le symbole que l'enfance se forme du père, on réalise une réconciliation véritable. Dans ces expériences de transformation les symboles peuvent varier, mais les principes psychologiques sont les mêmes, soit qu'ils se manifestent sur des sujets religieux ou séculiers. « La religion est un phénomène social normal. Elle apporte la guérison au conflit inconscient de l'homme, guérison que les névrosés cherchent inutilement sur le sentier solitaire de la régression. Dans le phénomène de la rédemption, il y a un chemin qui tire l'âme de son moi et qui la transfère dans la plénitude de la vie » (2). La communion religieuse des esprits est un facteur important de ce transfert.

Dans l'église il est plusieurs membres qui ne réclament point d'expérience spirituelle intérieure. Ces individus peuvent observer fidèlement leurs devoirs religieux, mais leur religion est, à tout prendre, une chose de convention. Ils exercent certaine influence modératrice sur les

1. *L. c.*, p. 216, 217

2. *L. c.*, p. 219.

individus enclins à des aspirations plus spirituelles et dont les émotions ne sont pas toujours sainement équilibrées. Dans les organisations sociales primitives, la religion n'était pas quelque chose de bien spécial. Mais petit à petit, elle y est devenue, et au cours de l'évolution, des groupes spéciaux s'élèvent au milieu d'une société plus étendue. Ces groupes développent leurs doctrines spéciales, mystères et pratiques. Une organisation religieuse a beaucoup de ressemblance avec d'autres corps sociaux, mais l'Eglise émet des prétentions spéciales en ce qui concerne son origine et sa mission dans le monde. L'Eglise est la mère commune des hommes. Derrière le désir de se réconcilier avec le père était le désir de retourner vers la mère. « Devenir un membre de l'Eglise équivaut ainsi à la réalisation de ce voulu du moi enfantin » (1).

Les Hébreux décrivaient la Ville Sainte comme une Mère. Jérusalem la Mère doit être réunie au Père, et les enfants dispersés vont rentrer dans la ville-mère, demeure de la paix et de la félicité éternelles. On appelle aussi l'Eglise la Fiancée du Christ. Le cantique de Salomon a été interprété comme une description allégorique de l'amour de Jésus pour l'Eglise. L'adhésion à l'Eglise fournit une issue aux aspirations incestueuses envers la mère. L'Eglise est une place de refuge, un asile qu'on trouve dans un monde troublé. « Les masses

semblent prendre peu d'intérêt dans une religion fondée sur la *raison* ou dans une église qui parle le langage du jour. Le monde actuel est celui d'où la religion cherche à s'évader. Les églises dont les offices sont célébrés dans des langues mortes et dont l'attitude vis-à-vis des faits d'expérience ou de science les plus notoires est plus rigoureusement hostile, celles qui, à tout prendre, offrent le plus grand nombre d'anachorismes et qui, sans hésitation, sont à même de fournir miracles et sanctuaires aux hommes, sont précisément les églises qui durent » (1).

La confession du péché personnifie des principes psychologiques extrêmement curieux. L'admission de la faute sert le moi de deux façons : elle inculque le sentiment que le passé a été surmonté et en même temps elle fournit une excuse à la révélation de son for intérieur. On a souvent noté dans le récit implacable que le converti fait de ses méfaits passés, un désir de s'exhiber. Le converti se débarrasse de son passé en l'extériorisant. La confession adressée à un groupe est rendue plus facile par la pensée que l'église est une mère. La confession permet aussi de s'évader de l'isolement psychique.

Les groupes religieux développent les traits caractéristiques de la mentalité grégaire. Un groupe religieux réclame le pouvoir parce que, à l'en croire, il professe des principes moraux supé-

1. *L. c.*, p. 248, 249.

rieurs. Tous ceux dont les opinions diffèrent de celles du groupe sont considérés comme des ennemis de la Divinité. Les dogmes religieux sont très significatifs au point de vue sociologique. Ils fournissent les moyens d'assurer l'uniformité et en même temps ils aident à terrasser l'opposition. Les groupes religieux manifestent généralement un sens de supériorité morale et font continuellement allusion à la faveur et au privilège que leur a accordés Dieu. Ceux qui se trouvent en dehors des élus sont qualifiés de païens, de pécheurs, d'enfants du siècle.

Cette conviction intime d'une solidarité privilégiée inspire l'esprit d'hostilité et de persécution. C'est de cet esprit que proviennent souvent les réformes législatives que professent les groupes religieux. Les tabous moraux que le partisan d'une religion lance sur d'autres lui fournissent des compensations pour la part restreinte qu'il prend aux plaisirs de ce monde. Toute communauté religieuse nourrit une profonde antipathie à l'égard de quiconque ose mettre en doute le bien-fondé de ses prétentions. Les athées et les mécréants forment une cible merveilleuse pour les foudres du courroux éternel de Dieu.

On divise les actes en religieux et en séculiers. Une cérémonie peut être comparée à une habitude, laquelle est presque toujours une affaire d'adaptation. Chez les névrosés, les actes habituels ne possèdent pas toujours ce pouvoir d'adaptation.

Dans les névroses imposées du dehors, les habitudes qui se manifestent à l'extérieur, indiquent la présence d'un conflit intérieur. Une cérémonie religieuse ressemble quelquefois à des formes de conduite non adaptée. On doit suivre des formes exactes, autrement on ressent une inquiétude interne. Souvent il y a un motif double dans les cérémonies religieuses. Un baptême est une purification, mais c'est aussi l'indice d'une tendance régressive, à savoir le désir de renaître, un retour vers sa mère. Les cérémonies religieuses suggèrent d'une manière frappante la magie des peuples primitifs, car les procédés de raisonnement sont du même genre. Une ablution cérémonielle est en principe un effort pour enlever la faute qui est associée à un désir inconscient et de nature prohibée. « Beaucoup d'autres pratiques religieuses ont leur analogie tant dans la magie primitive que dans les cérémonies des névroses ; telles sont l'imposition des mains, les genuflexions, le signe de la croix, les cierges allumés, la consommation de pain et de vin comme symboles de la chair et du sang du Dieu Incarné, cérémonie qui, ainsi que le montre Frazer, est fort répandue parmi les peuples primitifs et antérieure au Christianisme » (1).

Les personnes dévotes exhibent souvent une sensibilité outrée en matière de morale. Non content de contrôler sa propre conduite, l'individu

1. *L. c.*, p. 307.

fait preuve d'une curiosité morbide en ce qui concerne la conduite morale des autres. « Pour se purifier eux-mêmes, il faut que ces gens immunisent le monde entier. Tout doit être protégé par un système savant de tabous contre la possibilité d'une tentation » (1). « La préoccupation du vice, de l'obscénité et de l'érotisme, laquelle aboutit à l'élaboration de censures et de prohibitions destinées à purifier la société, porte une ressemblance frappante avec celle qui oblige le névrosé à exécuter scrupuleusement son tabou rituel individuel » (2). Martin conclut que la moralité religieuse est essentiellement bornée au rite et aux cérémonies.

C'est à la communauté que la religion emprunte son étalon moral, après quoi elle se glorifie d'avoir inventé les principes d'une bonne conduite. Le Christianisme a imprimé à la vie un nouvel élan moral, mais il a puisé ses principes dans des sources beaucoup plus anciennes que le Nouveau Testament. Les philosophes païens ont parfois été de grands moralistes. Ils n'ont pas toujours pratiqué les vertus qu'ils professaient, mais les Chrétiens ne le font pas non plus. C'est avant tout un schéma de rédemption. Au moyen-âge, tout groupe religieux cherchait à imposer ses doctrines aux hommes. De nos jours, on s'efforce d'obliger les gens d'adopter la conformité

1. *L. c.*, p. 311.

2. *L. c.*, p. 312.

morale que proscriit la religion. Dans une démocratie on n'aime pas beaucoup à reconnaître des différences entre les cerveaux. « Si une simple conformité morale sert d'étalon, rien n'empêche les médiocres de valoir les meilleurs. La supériorité n'est plus innée, c'est une qualité acquise. Voilà pourquoi on s'embarque pour la moralité afin de protester contre le sentiment de son infériorité » (1).

Quand l'intérêt qu'on prend dans les subtilités théologiques faiblit, les églises s'engagent dans des réformes morales ou prêchent l'évangile social. Les groupes dévoués à des causes spéciales développent une phraséologie particulière, des dogmes caractéristiques et des pratiques distinctes. Il est difficile de briser des habitudes formées par des groupes religieux. Une pensée stéréotypée rend inutile la pensée originale.

On a déjà noté que la communion religieuse approprie les mœurs du peuple par rapport à la conduite. « Les groupes religieux, fait observer Martin, attachent une importance particulière aux valeurs morales qui se rapprochent le plus des luttes religieuses ou névrosées pour *la purification de soi-même* et tend à leur donner plus de portée qu'elles n'en ont aux yeux d'un homme plus équilibré » (2). Les chefs religieux transforment les conventions morales en commandements

1. *L. c.*, p. 315.

2. *L. c.*, p. 321.

divins. On doit obéir à ces règles comme à des fins en soi, et l'observance en devient rituelle. Considéré au point de vue intrinsèque, le Christianisme contient des idéaux éthiques remarquables. L'esprit de la vie juste est substitué aux règles, et une importance particulière est attribuée à l'autonomie et à l'unité de la vie morale. « Il y a une finesse de détachement, une suggestion faite par un esprit qui sent que le monde est de trop, qui est capable d'une méditation tranquille, de magnanimité, qui est sûr de lui-même » (1).

L'idéal ascétique est aussi un trait de la morale chrétienne. L'esprit et la chair sont engagés dans un conflit mortel. Le but de la vie est d'éviter une contamination morale. L'idéal ascétique est semblablement une caractéristique de la névrose, où le patient désire échapper au sentiment du péché. Les restrictions ascétiques ressemblent aux restrictions que la société impose en cas de nécessité. L'individu qui cultive ces vertus d'une façon excessive devient saint. La bonté devient représentative, et sa vie de renoncement acquiert un caractère précaire ; c'est un symbole de la solution du dilemme populaire. Le troisième élément que Martin découvre dans le Christianisme reçoit chez lui le nom de « tendance à une révolution sociale ». C'est un reflet des idées prolétariennes de l'ancien empire romain.

1. *L. c.*, p. 325.

La conscience de classe s'est prononcée. Le Messie reviendra et bénira ceux qui ont servi les besoins des hommes nus et affamés. Les qualités telles que la douceur, la patience et l'endurance sont élevées au rang de vertus suprêmes. Ceux qui sont grands au jugement du monde, sont les ennemis de Dieu. Les trois idéaux moraux exposés dans cette analyse se sont maintenus avec des variations dans leur importance à travers toute l'histoire du Christianisme.

Les mouvements de réforme, dont les églises prennent l'initiative, ont généralement des buts négatifs. Ils cherchent à introduire de nouvelles restrictions et de nouvelles prohibitions. La tendance négative de l'éthique religieuse a beaucoup de commun avec le tabou. « Une morale qui est fondée sur des commandements et qui cherche son Dieu en dehors des relations causales entre la conduite et ses résultats pratiques, garde nécessairement un élément d'origine infantile » (1). Une pareille conduite s'explique par le désir de se purifier soi-même plutôt que de surmonter les difficultés extérieures. Le portrait de la personnalité doit être sauvegardé, et l'on doit éviter tout sentiment de son infériorité.

La religion est un effort pour donner un sens à la vie. Certains buts deviennent désirables à cause de notre nature et de nos préférences. La valeur d'une renaissance future de la religion

1. *L. cit.*, p. 333.

dépendrait de la personne qui en prendrait l'initiative. Les renaissances récentes ont manqué de sincérité, et l'appel qu'elles ont fait entendre s'est adapté le mieux à des gens de mentalité inférieure. Dans certains endroits on semble fréquenter davantage les églises, bien que plusieurs cultes bizarres prennent naissance de temps en temps et semblent fleurir. Aux Etats-Unis les *fundamentalistes* sont en train de faire des efforts désespérés pour préserver la foi au surnaturel contre les dogmes de la science moderne. La Grande Guerre a porté un coup terrible à la notion du progrès moral. La paix a ramené peu de joie sur la terre. On critique la démocratie, et les classes ouvrières aspirent au pouvoir. Des notes de désillusion et de cynisme pénètrent notre littérature. On se moque de rêves de rédemption sociale. Les radicaux et les libéraux sont fatigués et découragés.

On ne saurait entièrement attribuer à la guerre ces aspects de la situation moderne. Notre industrialisme mécanique est un des facteurs du malaise actuel. Une autre force qui trouble la société, c'est la démocratie, car elle excite dans le cœur des hommes des rêves et des ambitions que nul système social ne serait capable de satisfaire. En même temps, la démocratie tend à vulgariser les valeurs trop élevées de l'Art et de la littérature en les rabaissant jusqu'au niveau de la médiocrité.

La religion peut-elle nous être utile dans ce

dilemme ? Un retour en masse vers la religion pourrait revêtir la forme d'une révolution sociale. D'un autre côté, « si les éléments dominant dans la masse étaient de nature douce, et respectueux envers nos trésors de beauté et de vérité, s'ils se bornaient à la purification de soi-même, un tel mouvement populaire serait capable de verser de nouvelles valeurs dans notre vie sociale » (1). Les résultats dépendraient entièrement des chefs ; ce qui est certain, c'est que nous devons sauver nos valeurs de la vulgarisation que leur impose la vie moderne. « La renaissance spirituelle, dont le monde a besoin, est un réveil au cours duquel ceux qui sont capables de se critiquer et d'apprécier les valeurs de la civilisation, se découvrent eux-mêmes, les uns et les autres et se mettent à remplir la tâche que leurs pareils ont remplie de tous temps » (2).

Il est difficile de juger le travail de Martin au point de vue général. Le critique est tenté de noter tout d'abord que l'auteur n'a pas réussi à définir la religion. Le lecteur, qui espérait que sous l'action des brillants rayons de la méthode psychoanalytique en religion révélerait ses secrets les plus stupéfiants, constate finalement qu'on ne s'est guère borné qu'à offrir quelques hypothèses freudiennes pour rendre compte de quelques formes de conduite religieuse. Toutefois, cette

1. *L. c.*, p. 374.

2. *L. c.*, p. 381.

remarque perd beaucoup de son importance si nous nous rappelons que Martin a, dès le début, annoncé que son étude analytique n'aurait qu'une portée limitée. En plusieurs passages de son texte, il avoue franchement que certains aspects de la religion sont en dehors de son étude actuelle. On doit donc s'attacher davantage à sa manière de présenter la religion comme un mécanisme d'évasions et de compensations. Sous ce rapport, les idées de Martin méritent d'être approuvées et désapprouvées. Il est persuasif lorsqu'il n'outré pas ses théories. Malheureusement il est assez porté à les outrer. Puis il s'acharne trop à trouver des parallèles entre une conduite inspirée par la religion et les traits caractéristiques des névroses. On peut légitimement décrire la religion *grosso modo* comme un moyen de s'évader de la réalité, mais quand on applique certaines hypothèses Freudiennes à des détails de la conduite religieuse, les interprétations des faits semblent exagérées et peu croyables.

Par exemple, la tentative de trouver une tendance régressive ou « le désir de retourner vers sa mère » paraît être fort malheureuse en comparaison de l'explication que fournissent des principes psychologiques et sociologiques plus simples et plus clairs. On a dit que les disciples de Freud ne se contentent jamais d'une explication simple d'un fait quand on peut en trouver une plus confuse. Martin est assez enclin à tomber dans ce

défaut. C'est pourquoi ses analyses de la conduite des groupes méritent plus de créance que son interprétation des doctrines religieuses bien que celle-ci ne soit pas complètement dénuée de mérite. Ses commentaires sur la faillite de l'évangile social dans ses aspirations à toucher les besoins religieux intimes des hommes, font beaucoup d'impression. Les remarques qu'il fait sur la moralité religieuse sont nouvelles et pénétrantes. Pourtant, quand il affirme que si les hommes apprenaient les motifs véritables de leur conduite religieuse, leur foi en profiterait, on a le droit de ne pas être d'accord avec lui. C'est la confusion qui règne à ce sujet qui explique peut être le vague des derniers chapitres du livre. L'auteur espère une reconnaissance religieuse qui apportera tous les avantages et pas un désavantage des mouvements de ce genre.

En dépit de ses défauts évidents, il n'est pas facile de rejeter l'ouvrage de Martin. La façon moderne qu'il a d'aborder la religion soulève plusieurs questions. En voici une qui vient se poser en tout premier lieu : quel sera le résultat final de l'analyse psychologique de l'expérience religieuse sur l'avenir de la religion ? Quoique Martin ait l'ambition de présenter une théorie constructive, un connaisseur ne peut s'empêcher de trouver l'abîme qui sépare Martin d'un psychologue religieux tel que Pratt, quand on compare leurs méthodes critiques et techniques. D'autre part, il

n'est pas nécessaire de s'étendre pour prouver que Martin est plus en accord avec l'esprit de notre temps. Peut-être les théories évolutionnistes, les hypothèses Freudiennes et les doctrines modernes similaires ne seront-elles rejetées dans l'ombre à l'avenir que dans ce sens qu'elles seront vaincues par des conceptions où l'intelligence sera opposée aux imaginations des personnes qui ne réfléchissent pas et où l'esprit gardera en conséquence sa vigueur. Le nombre des valeurs actuelles qui seront sujettes à de nouvelles déterminations ou à une nouvelle adaptation dépendra du degré d'importance qu'on attribuera à cet esprit.

REMARQUES FINALES

Le quart de siècle qui se termine à présent pour la psychologie de la religion aux Etats-Unis, a été vraiment prospère. Pendant ce laps de temps relativement court on n'a pas seulement inauguré l'étude de ce sujet, mais encore on l'a portée à un degré remarquable d'avancement. De vastes étendues de pensées ont été labourées dans la période qui s'ouvre avec Starbuck pour se clore avec les récentes publications d'un Leuba ou d'un Martin. En dépit de la divergence qui existe entre les méthodes, et le conflit qui s'élève entre les conclusions des travaux des penseurs américains dans cette nouvelle et captivante branche, on découvre chez ces derniers une certaine unanimité d'esprit.

L'ambition qu'a eue Starbuck de voir la psychologie de la religion « porter les méthodes bien établies de la science dans l'analyse et dans l'organisation de la conscience religieuse » a reçu une satisfaction raisonnable. Il est vrai que James a paru quelquefois plus disposé à vanter la religion qu'à l'analyser ; néanmoins son ouvrage a imprimé, somme toute, un élan considérable à l'étude psychologique des phénomènes religieux.

Quand on considère la psychologie de la religion comme une science, on voit surgir quantité de questions significatives. Si la nouvelle discipline n'a pas encore reçu une consécration générale, cela tient à la nature du sujet plutôt qu'à la répugnance qu'auraient les psychologues à faire preuve d'un esprit rigoureusement scientifique lorsque l'occasion le demande. En tant qu'homme de science, le psychologue qui s'occupe de la religion adhérera naturellement à la loi de parcimonie scientifique, c'est-à-dire, il refusera d'adopter une explication surnaturelle d'un événement religieux dans les cas où une explication naturelle sera utilisable. Puis, s'il n'est pas possible d'obtenir immédiatement des renseignements scientifiques dans un cas quelconque, le savant qui analysera la religion selon la méthode critique, suivra l'exemple de ses collègues qui, opérant dans d'autres branches de la science, se heurtent à des difficultés de ce genre, et comme eux, il inclinera à différer toute explication jusqu'à ce qu'on ait découvert des faits scientifiques adéquats.

Que la psychologie de la religion soit réellement conçue ainsi, c'est ce qu'on voit par ce fait que, dès le début de sa tâche, le psychologue tient tous les phénomènes religieux pour explicables réellement ou potentiellement par des termes naturels ou scientifiques. C'est pourquoi les partisans d'une religion surnaturelle ne sont point capables, tout au moins au point de vue théorique, de recevoir

beaucoup de secours des psychologues qui étudient les religions. Les religions surnaturelles trouveront plutôt de l'aide chez des hommes comme Hocking, par exemple, qui choisit l'esprit mystique de préférence aux formes fondamentales du rationalisme scientifique ou philosophique.

Bien que les psychologues soient disposés à renvoyer aux philosophes les problèmes transcendants de la religion, la force de la psychologie religieuse tend, somme toute, à soutenir plus ou moins directement l'hypothèse suivant laquelle les phénomènes religieux sont principalement subjectifs. Il est vrai que Coe s'est efforcé de résoudre ce problème par l'oblitération de la distinction traditionnelle entre le subjectif et l'objectif, mais cela ne suffira guère en pratique. A ce propos Pratt écrit ceci : « Si on enlève l'objectivité à la théologie, les dangers qui en résulteront sont évidents. La théologie deviendra purement subjective; ce sera une description de notre manière de sentir; l'idée de Dieu sera substituée à Dieu, devenant par conséquent l'idée d'une idée ou une illusion avouée, et la psychologie de la religion, ayant absorbé tout ce qu'il y avait d'objectif dans la religion ne trouvera plus rien à étudier ou, dans le cas le meilleur, deviendra une branche de la psychologie anormale » (1).

Le problème de la terminologie religieuse est

1. Pratt J. B., *The Religious Consciousness*, p. 41.

un résultat direct du problème qu'on vient de formuler. Ames pense que le chef religieux qui emploie les termes de la religion tout en sachant que le peuple donne à ses paroles une interprétation qui diffère de la sienne, est justifié par la morale. Certes, Ames a raison de dire qu'il serait désavantageux de renoncer à l'énergie et au parfum des termes anciens de la foi religieuse ; il n'en est pas moins vrai que les employant de nos jours, nous nous exposons à des aléas de nature à contrebalancer tous ces avantages.

Si nous étudions le problème général des chefs religieux modernes sur la base de l'étude psychologique scientifique de la religion, il surgit des questions épineuses et singulières. Et il ne s'agit pas seulement pour nous de l'abîme qui a toujours existé, dans une certaine mesure, entre les chefs et ceux qu'ils conduisent.

Les matériaux remarquables déjà réunis par les savants à propos de toutes les phases de la conscience religieuse créent une espèce de dilemme en ce qui concerne l'éducation des chefs religieux. Les conclusions tirées par les psychologues de la religion trouveront naturellement accès aux cabinets de lecture des grands séminaires de théologie, et plus les jeunes gens absorberont d'idées radicales, plus ces chefs futurs verront se poser devant eux le problème de l'adaptation au peuple de leurs connaissances récemment acquises. Théoriquement parlant, le dressage idéal d'un

chef religieux consisterait à le préparer de telle façon que son intelligence fut développée sans que cela nuise à son zèle primitif. Mais qui est égal à sa tâche? Les chefs qui absorbent la substance des études modernes de psychologie de la religion et qui entrent ensuite dans la sphère de service pratique, seront capables de faire des observations intéressantes. Ils nous aideront à répondre à la question de savoir jusqu'à quel point on peut adapter consciemment et employer la religion comme un moyen de contrôle social. Dans le passé les chefs religieux se sont servis de la religion avec une espèce d'instinct, mais il y a eu de grands mouvements religieux où les hommes étaient saisis par l'esprit et donnaient à la religion tout ce qu'ils possédaient.

Autrement dit, *c'est l'avenir qui nous dira s'il est permis aux hommes de se servir consciemment de la religion de la même manière que la religion s'est servie des hommes.*

Quel sera l'avenir de la religion dans notre race ou même quelle sera la place de la religion dans le siècle qui vient, c'est un problème. Parmi certains penseurs du type de Leuba on semble croire que nous conservons les idéaux et les buts de la religion, tout en tâchant de séparer de plus en plus ces valeurs morales d'avec leurs bases religieuses originelles, c'est-à-dire, que ces bases ne sont plus sûres, à les considérer à la lumière de la science moderne. Ce qu'on perd de vue dans

cette affirmation, c'est que la tâche de la religion ne consiste pas simplement à proposer des buts moraux. Dans le passé, elle a assouvi la faim psychologique des hommes et si nous pouvons nous attendre que la religion doive être supplantée, c'est que cette faim est capable de diminuer ou de changer de forme. Le plus formidable rival de la vieille religion (en prenant ce mot « vieux » dans un sens compréhensif) ce serait une religion nouvelle qui prendrait son origine dans la nouvelle organisation du monde et qui serait adaptée aux tâches de l'avenir. Peut-être l'avenir réserve-t-il à la psychologie de la religion le privilège enviable de participer largement à cette délicate et élevée entreprise.

Vu et approuvé :

Paris, le 26 avril 1927.

*Le Doyen de la Faculté des Lettres,
de l'Université de Paris.*

FERDINAND BRUNOT.

Vu et permis d'imprimer

Le Recteur de l'Académie de Paris,

S. CHARLÉTY.

BIBLIOGRAPHIE

Bien que la bibliographie qui suit ne soit nullement complète, elle est de nature à rendre service à ceux qui s'occupent de la psychologie de la religion au point de vue du développement de la science américaine durant le quart de siècle écoulé. On y a ajouté quelques titres plus anciens afin de montrer l'évolution de la pensée américaine en ce qui concerne l'étude critique de la religion, et l'on s'est efforcé d'y joindre les publications les plus récentes. Les références relatives à des ouvrages d'anthropologie, de philosophie, de sociologie et, dans quelques cas rares, de biologie sont donnés à cause de leur influence directe et importante sur la psychologie de la religion. En psychologie générale on a fait une sélection de titre limitée. Cependant les ouvrages indiqués suffiront à faire apparaître les courants de pensée qui caractérisent les psychologues américains contemporains. Bien entendu, ces attitudes psychologiques, en impliquent d'analogues envers la religion. De précieuses contributions à la psychologie des religions ont paru de temps en temps dans les publications périodiques techniques telles que *The International Journal of Ethics*, *The American Journal of Sociology*, *The Journal of Philosophy*, *The American Journal of Theology*, *The Harvard Theological Review*, *The Journal of Religion*, *The American Journal of Religious Psychology and Education*, *The Psychological Bulletin*, *The Journal of Abnormal Psychology*, *The Psychoanalytical Review*, etc. Professeur G. A. Coe a donné une liste d'articles importante dans sa *Psychology of Religion* et Professeur Irving King a rendu le même service dans son *Development of Religion*. Les articles cités par King ont de l'intérêt principalement au point de vue anthropologique.

Addison (C. M.). — What is Mysticism ? N.-Y., 1923.

Adams (G. P.). — Idealism and the Modern Age, New Haven, 1919.

Alexander (H. B.). — Nature and Human Nature, Chicago, 1923.

W.-J. Morgan

- Allen, Grant.* — The Evolution of the Idea of God, N.-Y., 1920.
- Allport (F. H.).* — Social Psychology, Boston, 1924.
- Ames (E. S.).* — The Psychology of Religious Experience, Boston, 1910.
- The New Orthodoxy, Chicago, 1918.
- Baillie (J.).* — The Roots of Religion in the Human Soul N.-Y., 1926.
- Baldwin (J. M.).* — Social and Ethical Interpretations in Mental Development, N.-Y., 1897.
- Barton (C. A.).* — The Religions of the World, Chicago, 1919.
- Bennett (C. A.).* — A Philosophical Study of Mysticism, N.-Y., 1923.
- Bernard (L. L.).* — Instinct, a Study in Social Psychology, N.-Y., 1924.
- Binder (R. M.).* — Religion as Man's Completion, N.-Y., 1927.
- Bixler (J. S.).* — Religion in the Philosophy of William James, Boston, 1926.
- Boas (F.).* — The Mind of Primitive Man, N.-Y., 1911.
- Boodin (J. E.).* — Cosmic Evolution, N.-Y., 1925.
- Brightman (E. S.).* — Introduction to Philosophy, N.-Y., 1925.
- Brinton (D. G.).* — The Religious Instinct, N.-Y., 1876.
- Brown (W. A.).* — Christian Theology in Outline, N.-Y., 1906.
- The Church in America, N.-Y., 1922.
- Imperialistic Religion and the Religion of Democracy, N.-Y., 1923.
- The Life of Prayer in a World of Science, N.-Y., 1927.
- Burroughs (J.).* — Accepting the Universe, N.-Y., 1920.
- Burr (A. R.).* — Religious Confessions and Confessants, Boston, 1924.
- Cabot (R.).* — What Men Live By, Boston, 1914.

- Carver (T. N.).* — Religion Worth Having, Boston, 1912.
- Case (S. J.).* — The Social Origins of Christianity, Chicago, 1923.
- Jesus, Chicago, 1927.
- Clarke (W. N.).* — The Christian Doctrine of God, N.-Y., 1909.
- Sixty Years with the Bible, N.-Y., 1909.
- Coe (G. A.).* — The Spiritual Life, N.-Y., 1900.
- The Religion of a Mature Mind, N.-Y., 1902.
- Education in Morals and Religion, Chicago, 1904.
- The Psychology of Religion, Chicago, 1916.
- A Social Theory of Religious Education, N.-Y., 1917.
- Coffin (H. S.).* — What is there in Religion. N.-Y., 1924.
- Cooley (G. H.).* — Human Nature and the Social Order, Boston, 1902.
- Cooley (W. F.).* — The Aim of Jesus Christ, N.-Y., 1925.
- Crile (G. W.).* — The Origin and Nature of Emotion, N.-Y., 1915.
- Man as Adaptive Organism, N.-Y., 1916.
- Cross (G.).* — Christian Salvation, Chicago, 1925.
- Cutten (G. B.).* — The Psychological Phenomena of Christianity, N.-Y., 1908.
- Three Thousand Years of Mental Healing, N.-Y., 1911.
- Davenport (F. M.).* — Primitive Traits in Religious Revivals, N.-Y., 1905.
- Dewey (J.).* — The Reconstruction of Philosophy, N.-Y., 1920.
- Human Nature and Conduct., N.-Y., 1922.
- Experience and Nature, Chicago, 1925.
- Dorsey (G. A.).* — Why We Behave as Human Beings, N.-Y., 1925.
- Drake (D.).* — Problems of Religion, Boston, 1916.

- Dunlap (K.)*.— *Mysticism, Freudianism and Scientific Psychology*, St-Louis, 1920.
- *Social Psychology*, Baltimore, 1925.
- Eddy (M.B.)*. — *Science and Health*, Boston, 1906.
- Edman (I.)*. — *Human Traits and their social significance*, Boston, 1920.
- Ellwood (C. A.)*. — *The Reconstruction of Religion*, N.-Y., 1922.
- Everett (C. C.)*. — *The Psychological Elements of Religious Faith*, N.-Y., 1902.
- Everett (W. G.)*. — *Moral Values*, Boston, 1908.
- Fiske (J.)*. — *Outlines of Cosmic Philosophy*, N.-Y., 1896.
- Fitch (A. P.)*. — *Can the Church Survive the Changing Order*, N.-Y., 1920.
- Fosdick (H. E.)*. — *The Meaning of Prayer*, N.-Y., 1915.
- *Christianity and Progress*, N.-Y., 1922.
- Foster (G. B.)*. — *The Finality of the Christian Religion*, Chicago, 1906.
- *The Function of Religion*, Chicago, 1909.
- Fowler (H. T.)*. — *The Origin and Growth of the Hebrew Religion*, Chicago, 1916.
- Gabriel (R. H.)*. — *Christianity and Modern Thought*, New Haven, 1924.
- Goldenweiser (A. A.)*. — *Early Civilization*, N.-Y., 1922.
- *Why Man Worships*, N.-Y., 1928.
- Griffith (C. R.)*. — *General Introduction to Psychology*, N.-Y., 1924.
- Groves (E. R.)*. — *Personality and Social Adjustment*, N.-Y., 1923.
- Hall (G. S.)*. — *Adolescence*, N.-Y., 1904.
- *Jesus, the Christ, in the Light of Psychology*, N.-Y., 1917.
- *Senescence*, N.-Y., 1920.
- Harris (G.)*. — *Century's Change in Religion*, Boston, 1914.

- Hocking (W. S.).* — The Meaning of God in Human Experience, New Haven, 1912.
- Human Nature and its Remaking, N.-Y., 1918.
- Hoernlé (A.).* — Studies in Contemporary Metaphysics, N.-Y., 1920.
- Matter, Life, Mind and God, N.-Y., 1923.
- Holt (E. B.).* — The Freudian Wish and its Place in Ethics, N.-Y., 1915.
- Hopkins (E. W.).* — History of Religions, N.-Y., 1918.
- Origin and Evolution of Religion, New Haven, 1923.
- Hyde (W. D.).* — Five Great Philosophies of Life, N.-Y., 1911.
- Hyslop (J. H.).* — Psychical Research and Survival, London, 1902.
- James (W.).* — The Principles of Psychology, N.-Y., 1890.
- Human Immortality, Boston, 1908.
- The Varieties of Religious Experience, London, 1902.
- L'expérience religieuse, French trans., by Abauzit, Paris, 1906.
- Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, German trans., by Wobbermin, Leipzig, 1925.
- The Will to Believe, N.-Y., 1905.
- Pragmatism, N.-Y., 1907.
- The Letters of William James (edited by his son), London, 1920.
- Jastrow (J.).* — Fact and Fable in Psychology, Boston, 1900.
- The Subconscious, Boston, 1906.
- Jastrow (M.).* — The Study of Religion, N.-Y., 1902.
- Jones (R. M.).* — Studies in Mystical Religion, London, 1909.
- Spiritual Reformers in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, London, 1914.
- Fundamental Ends of Life, N.-Y., 1925.
- New Studies in Mystical Religion, N.-Y., 1927.

- Josey (C. C.).* — The Social Psychology of Instinct, N.-Y., 1922.
- The Psychology of Religion, N.-Y., 1926.
- Kallen (H. M.).* — William James and Henri Bergson, Chicago, 1914.
- Why Religion? N.-Y., 1927.
- Kantor (J. R.).* — Principles of Psychology, Chicago, 1924.
- Keller (A. G.).* — Societal Evolution, N.-Y., 1915.
- King (H. C.).* — Theology and the Social Consciousness, N. Y., 1902.
- The Seeming Unreality of the Religious Life, N.-Y., 1908.
- King (I.).* — The Psychology of Child Development, Chicago, 1903.
- The Development of Religion, N.-Y., 1910.
- Kirchwey (F.).* — Our Changing Morality, N.-Y., 1924.
- Kirkpatrick (E.).* — The Individual in the Making, N.-Y., 1911.
- Lake (K.).* — The Religion of Today and Tomorrow, Boston, 1925.
- Leighton (J. A.).* — Religion and the Modern Mind, N.-Y., 1924.
- Leuba (J. H.).* — A Psychological Study of Religion: Its Origin, Function and Future, N.-Y., 1912.
- La psychologie des phénomènes religieux, French trans., by L. Cons, Paris, 1914.
- The Belief in God and Immortality, Chicago, 1921.
- The Psychology of Religious Mysticism, London and N.-Y., 1925.
- Loeb (J.).* — The Mechanistic Conception of Life, Chicago, 1912.
- Lowie (R. H.).* — Primitive Religion, N.-Y., 1924.
- Lyman (E. W.).* — The Experience of God in modern Life, N.-Y., 1920.

- Machen* (J. G.). — Christianity and Liberalism, N.-Y., 1923.
- Macintosh* (D. C.). — Theology as an Empirical Science, N.-Y., 1919.
- The Reasonableness of Christianity, N.-Y.; 1925.
- Mahoney* (C. K.). — The Religious Mind, N.-Y., 1927.
- Martin* (E.-D.). — The Behavior of Crowds, N.-Y., 1920.
- The Mystery of Religion, N.-Y.; 1924.
- Martin* (A. W.). — Comparative Religion and Religion of the Future, N.-Y., 1926.
- Mathews* (S.). — The Social Gospel, Phila, 1910.
- The Gospel and the Modern Man, N.-Y., 1912.
- Mc Comas* (H. C.). — Psychology of Religious Sects, N.-Y., 1912.
- Mc Dougal* (W.). — Introduction to Social Psychology, Boston, 1909.
- The Group Mind, N.-Y., 1920.
- Mc Giffert* (A.). — Protestant Thought before Kant, N.-Y., 1911.
- The Rise of Modern Religious Ideas, N.-Y., 1915.
- The God of the Early Christians, N.-Y., 1924.
- Mecklin* (J. M.). — Survival Value of Christianity, N.-Y., 1926.
- Merrill* (W. P.). — Liberal Christianity, N.-Y., 1926.
- Milliken* (R. H.). — Evolution in Science and Religion, New Haven, 1927.
- Moore* (E. C.). — Protestant Thought since Kant, N.-Y., 1911.
- Moore* (G.-F.). — History of Religions, N.-Y., 1919.
- The Birth and Growth of Religion, N.-Y., 1923.
- Mumford* (L.). — The Story of Utopias, N.-Y., 1922.
- Münsterberg* (H.). — Eternal Values, Boston, 1909.
- Psychotherapy, N.-Y., 1909.
- Nearing* (S.). — Social Religion, N.-Y., 1913.
- Niebuhr* (R.). — Does Civilization Need Religion ? N.-Y., 1927.

Osborne (H. F.). — *Evolution and Religion*, N.-Y., 1923.

Otto (M. C.). — *Things and Ideals*, N.-Y., 1924.

— *Natural Laws and Human Hopes*, N.-Y., 1926.

Palmer (G. H.). — *The Field of Ethics*, Boston, 1902.

— *The Nature of Goodness*, Boston, 1903.

— *The Problem of Freedom*, Boston, 1911.

Palmer (F.). — *Heretics, Saints and Martyrs*, Cambridge, 1925.

Parks, Leighton. — *What is Modernism*, N.-Y., 1924.

Paton (S.). — *Human Behavior*, N.-Y., 1921.

Patten (S. N.). — *The Social Basis of Religion*, N.-Y., 1911.

Patton (C. S.). — *Religion in the Thought of Today*, N.-Y., 1924.

Patton (F. L.). — *Fundamental Christianity*, N.-Y., 1926.

Patrick (G. T. W.). — *Introduction to Philosophy*, N.-Y., 1924.

Perry (R. B.). — *The Approach to Philosophy*, N.-Y., 1905.

— *The Present Conflict of Ideals*, N.-Y., 1918.

— *General theory of Value*, N.-Y., 1927.

Pratt (J. B.). — *The Psychology of Religious Belief*, N.-Y., 1907.

— *India and its Faiths*, N.-Y., 1915.

— *The Religious Consciousness*, N.-Y., 1924.

Prince (M.). — *The Dissociation of a Personality*, N.-Y., 1906.

— *The Unconscious*, N.-Y., 1914.

Rauschenbusch (W.). — *Christianity and the Social Crisis*, N.-Y., 1908.

— *Christianizing the Social Order*, N.-Y., 1912

Reese (C. W.). — *Humanism*, Chicago, 1926.

Riley (W. I.). — *The Founder of Mormonism*, N.-Y., 1902.

— *American Thought from Puritanism to Pragmatism*, N.-Y., 1915.

Robinson (D. S.). — *God of the Liberal Christian*, N.-Y., 1926.

Rogers (A. K.). — The Religious Conception of the World, N.-Y., 1907.

Rohrbaugh (L. G.). — The Science of Religion, N.-Y., 1927.

Ross (E. A.). — Latter Day Saints and Sinners, N.-Y., 1910.

Royce (J.). — Studies in Good and Evil, N.-Y., 1898.

— The World and the Individual, N.-Y., 1901.

— The Sources of Religious Insight, N.-Y., 1912.

— The Problem of Christianity, N.-Y., 1913.

Santayana (G.). — Reason in Religion, N.-Y., 1906.

— Three Philosophical Poets, N.-Y., 1910.

— Scepticism and Animal Faith, N.-Y., 1923.

Scott (E. F.). — The Ethical Teaching of Jesus, N.-Y., 1924.

Sellars (R. W.). — The Next Step in Religion, N.-Y., 1918.

— Evolutionary Naturalism, Chicago, 1922.

Shafer (R.). — Christianity and Naturalism. New Haven, 1926.

Shotwell (J. T.). — The Religious Revolution of Today, N.-Y., 1913.

Sidis (B.). — Multiple Personality, N.-Y., 1905.

Smith (G. B.). — Social Idealism and the Changing Theology, N.-Y., 1912.

— Current Christian Thinking, Chicago, 1928.

Smyth (N.). — The Religious Feeling, 1877.

Sperry (W. L.). — Reality in Worship, N.-Y., 1925.

Starbuck (E. D.). — The Psychology of Religion, London, 1899.

— Religionspsychologie, German trans., by Burg, Leipzig, 1899.

Stratton (G. M.). — Psychology of the Religious Life, London, 1911.

— Anger: Its Religious and Moral Significance, New Haven, 1923.

Strickland (F. L.). — Psychology of the Religious Experience, N.-Y., 1924.

- Strong (A. L.).* — The Psychology of Prayer, Chicago, 1909.
- Sumner (W. G.).* — Folkways, N.-Y., 1909.
- Swain (R. L.).* — What and Where is God. N.-Y., 1921.
- Thomas (W. I.).* — Source Book for Social Origins, Chicago, 1909.
- Thorndike (E. L.).* — The Original Nature of Man, N.-Y., 1913.
- Todd (A. J.).* — Theories of Social Progress, N.-Y., 1918.
- Tsanoff (R. K.).* — The Problem of Immortality, N.-Y., 1924.
- Tufts (J. H.), and Dewey (J.).* — Ethics, N.-Y., 1909.
- Urban (W. M.).* — Valuation : Its Nature and Laws, London, 1909.
- Vedder (H. G.).* — Fundamentals of Christianity, N.-Y., 1922.
- Waddle (C. W.).* — An Introduction to Child Psychology, Boston, 1918.
- Ward (H. F.).* — The Social Creed of the Churches, Boston, 1914.
- Warren (H. C.).* — Human Psychology, Boston, 1919.
- Watson (J. B.).* — Psychology from the Standpoint of a Behaviorist, N.-Y., 1917.
- Weiss (A. P.).* — Theoretical Basis of Human Behavior, Columbus, O., 1925.
- White (A. D.).* — History of the Warfare of Science with Theology, N.-Y., 1898.
- Whitehead (A. N.).* — Science and the Modern World, N.-Y., 1925.
- Religion in the Making, N.-Y., 1926.
- Wieman (H.).* — Religious Experience and Scientific Method, N.-Y., 1926.
- The Wrestle of Religion with Truth, N.-Y., 1927.
- Woodburne (A. S.).* — The Religious Attitude, N.-Y., 1927.
- Woodworth (R. S.).* — Psychology, a Study of Mental Life, N.-Y., 1921.

Worcester (E.): — Religion and Medicine, N.-Y., 1908.

Workman (H. B.). — Foundations of Modern Religion, N.-Y.,
1916.

Wright (W. K.). — A Student's Philosophy of Religion, N.-Y.,
1922.

Youtz (H. A.). — The Enlarging Conception of God, N.-Y.
1914.

— The Supremacy of the Spiritual, N.-Y., 1924.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages :
INTRODUCTION.....	7
CHAPITRE I. — Le travail préliminaire de <u>Starbuck</u> et <u>James</u>	9
CHAPITRE II. — Les théories sociales de l'évolution reli- gieuse telles qu'elles sont exposées par <u>Ames</u> et <u>Coe</u>	36
CHAPITRE III. — Méthodes et conclusions de <u>Stratton</u> ...	65
CHAPITRE IV. — Vue générale de <u>Pratt</u> sur la conscience religieuse.....	93
CHAPITRE V. — Etudes de <u>Leuba</u> sur le Mysticisme...	121
CHAPITRE VI. — L'approche philosophique de <u>Hocking</u> ..	149
CHAPITRE VII. — Une interprétation psycho-analytique de <u>Martin</u>	180
REMARQUES FINALES	207
BIBLIOGRAPHIE.....	213

